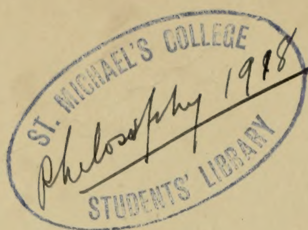

ST. MICHAEL'S COLLEGE
Philosophy 1918
STUDENTS' LIBRARY

A. M. D. G.

PHILOSOPHIA
PERIPATETICO-SCHOLASTICA

EX FONTIBUS

ARISTOTELIS ET S. THOMAE AQUINATIS

EXPRESSA

ET AD ADOLESCENTIUM INSTITUTIONEM

ACCOMMODATA

AUCTORE

MICHAELE DE MARIA S. J.

IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA COLLEGII ROMANI PROFESSORE
ET GENERALI STUDIORUM PRAEFECTO

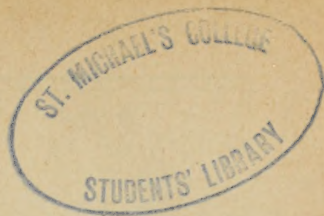
EDITIO QUARTA

VOLUMEN III.



ROMAE
EX PONTIFICIA OFFICINA TYPOGRAPHICA
INSTITUTI A PIO IX NUNCUPATI

1913



PHILOSOPHIA PERIPATETICO-SCHOLASTICA

VOLUMEN III.

Complectens Theologiam naturalem seu Metaphysicam

« Sic statuite tanto meliorem disciplinarum fore rationem, quanto ad doctrinam Thomae Aquinatis, propius accesserit ».

S. P. LEO pp. XIII *ad Archiep. Mechliniensem,* an. 1880.

« Magistros monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, praesertim in re methaphisica non sine magno detrimento esse ».

S. P. PIUS pp. X. Encyclica *Pascendi.*

« Quicumque Aristotelem legere potest, quin ingenii incomparabilis divinitatem admiretur, is porro mihi vel bellua vel angelus iudicabitur ».

Card. PALLAVICINIUS, *Vindic. Soc. Jesu,* c. 24.

IMPRIMI POTEST

Augustus Spinetti S. J.
Praep. Prov. Romanae.

REIMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi O. P. S. P. A. Magister

REIMPRIMATUR

Franciscus Faberi Vic. Urbis Adsessor

THEOLOGIA NATURALIS

SEU METAPHYSICA

PROOEMIUM.

THEOLOGIAE NOMEN DECLARATUR. Si nominis significatio spectatur, Theologia idem est ac sermo seu scientia de Deo. Quare haec scientia eeteris omnibus philosophiae partibus longe praestat excellentia ac nobilitate subiecti, quod evolvendum aggreditur; et pressiori sensu vocatur *Metaphysica,* idest trans physica vel supra physica, cum pertractet de obiecto, quod non solum omnes res physicas et corporeas, sed etiam cunctas res creatas supergrediens, ita in supremo immaterialitatis gradu positum est, ut ab omni materia remotissimum, et omnis potentialitatis expers vere dicatur ac sit. Siquidem Dei natura spiritualis, perfectissima, unica, immutabilis, aeterna cum actu essendi seu cum exsistentia secundum rem et veritatem unum idemque est, quod de nulla re creata iure affirmari potest, in qua *esse* utpote participatum ac terminis confiniisque circumscriptum in reali potentia necessario recipi debet, ut possit ad determinatum genus ac speciem entis revocari (1).

Ordo huius scientiae ad alias. Si ordo praecellentiae ac dignitatis in scientiis pertractandis spectaretur, pars haec philosophiae, quae de Deo glorioso disserit, omnibus aliis procul dubio esset anteferenda. Verum inspecto ordine cognitionis nostrae, seu ordine generationis secundum quem mens nostra rerum intelligibilium notitias sibi comparat, facile elucescit, disciplinam hanc post alias naturales scientias esse explicandam, cum intellectus noster a rebus sensibilibus cognitionis suae exordia ducat, et per quidditates rerum corporalium immediate cognitas, ad rerum invisibilium et divinarum cognitionem elevetur. Siquidem uti sapienter notat Aquinas: « Naturalis mentis

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 7, a. 1.

humanae intuitus pondere corruptibilis corporis aggravatus in prima veritatis luce, in qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest: unde oportet, quod secundum naturalis cognitionis progressum ratio a posterioribus in priora deveniat, et a creaturis in Deum. Rom. 1, 20: Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur... Et hoc est quod dicitur, Iob 36, 25: Omnes vident eum, unusquisque intuetur procul. Creaturae enim, per quas naturaliter cognoscitur Deus, in infinitum ab ipso distant. Sed quia in his quae procul videntur, facile visus decipitur, idcirco ex creaturis in Deum cognoscendum tendentes, in errores multiplices inciderunt: unde Sap. 14 dicitur quod creaturae factae sunt muscipulae pedibus insipientium » (1).

Divina revelatio. Quae summatim ex S. Thoma delibavimus, abunde patefaciunt, humanam rationem maximis erroribus dubiisque esse obnoxiam in hac nobilissima philosophiae parte evolvenda, ad quam ceterae veluti ad caput atque arcem revocandae sunt. Verum benignitate Dei alia longe tutior securiorque humano generi praesto fuit cognitionis via. Ipse enim Deus suam notitiam hominum mentibus per revelationem infudit, et luce caelitus delapsa errores tenebrasque ex mortalium animis dispulit ac dissipavit. Hinc duplex floruit theologia; altera naturalis; altera supernaturalis, quae a S. Thoma nuncupatur *Sacra doctrina*. Prima utitur ad demonstrandum principiis ac veritatibus naturali rationis lumine comparatis: et ea de re merito definitur: *Scientia de Deo naturali lumine acquisita*. Altera suarum conclusionum principia ab ipso Deo per revelationem accipit; ideoque Beatorum scientiae subalternata dicitur, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae est scientia Dei et Beatorum. Uti enim loco mox citato monet S. Thomas: « Sicut naturaliter cognitionis principium est creaturae notitia a sensu accepta, ita cognitionis desuper datae principium est primae veritatis notitia per fidem infusa; et hinc est quod diverso ordine hinc inde proceditur. Philosophi enim qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet Naturalem Metaphysicae; sed apud Theologos proceditur e converso, ut Creatoris consideratio considerationem praeveniat creaturae ». Quapropter theologia revelata differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur, cum diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducat, et ita nihil prohibet, de iisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibiles lumine naturalis cognitionis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis (2).

(1) Opusc. in Boet. *De Trin. prologus*.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 1, a. 1 ad 2.

Haec Angelici Doctoris disserendi ratio tum occurrit errori Rationalistarum confundentium mysteria fidei cum veritatibus per lumen rationis cognitis, tum subvertit opposita Gnosticorum et Agnosticorum dogmata, qui scientiam nostram depravantes vel tuentur intellectum humanum nihil de Deo ex creaturis cognoscere, vel ex adverso creaturarum cognitione minime indigere ut ad cognitionem Dei perveniat. Sic latam muniverunt viam nostrae aetatis Modernistis, qui errores super errores cumulantes scientiam una et fidem ita perditum ivere, ut S. Pontifex Pius X eorum systema omnium haeresum complexionem merito nuncupaverit. Siquidem Modernistae ex venenato Kantii subiectivismo scientiam dumtaxat phaenomena attingere ducentes veram revelationem mysteriorum a Deo hominibus factam detrectant, hominesque non propter Dei auctoritatem veritates supernaturales credere, sed caeco quodam naturae pulsu e latebris subconscientiae erumpente ad Deum ferri proclamant.

Nihilominus illa quam proxime meminimus utriusque scientiae distinctio non impedit, quominus ipsae sibi mutuam ferant opem, quemadmodum Fides et ratio coniurant amice. Veritates quippe revelatae lumina sunt, quae rationi errorum scopulos manifestant, quibus se contaminavere rationales disciplinae revelationis divinae vel ignarae vel contemptrices. Contra ea ratio recta ac prudens philosophandi de Dei natura veritates explicat, quae expeditam parant viam ad divinam revelationem adstruendam, et ab impiorum conatibus vindicandam.

Triplex via ascendendi ad Deum. Intellectus noster in statu viae Deum neque immediate contuetur, neque cognoscit per species pure intelligibiles, sed in Dei cognitionem scandit per species ab effectibus sensibilibus abstractas. Iam vero cum effectus visibiles ac creati in infinitum deficiant a perfectione suae causae, quae est Deus, exinde est quod cognitio quidditativa effectus minime nos ducere valet ad cognitionem quidditatis causae; sed per eum de causa cognoscitur tantum *quod est*: effectus quippe nec genere nec specie cum causa convenit. Causa vero eo perfectius meliusque ex effectu cognoscitur, quo magis cognoscitur eius habitudo ad effectum. Quae quidem habitudo in effectu deficiente a virtute causae trifariam spectatur; nimirum 1) secundum progressum effectus a causa; 2) secundum hoc, quod effectus consequitur de similitudine suae causae; 3) secundum quod deficit ab eius perfecta consecutione. Unde tripliciter mens humana progreditur ad Dei cognitionem, nempe via *causalitatis, excellentiae, remotionis.* Veritas haec iampridem tradita fuerat a S. Dionysio dicente, quod cognoscitur ex omnium causa, et excessu, et ablatione. Per has ergo vias gradatim et ordine intellectus humanus ad Dei invisibilia et intelligibilia penetranda quadantenus introducitur.



PARS PRIMA

DE DEI NATURA ET ATTRIBUTIS ABSOLUTE SPECTATIS

QUAESTIO I.

De Dei exsistentia seu an sit Deus.

ORDO RERUM TRACTANDARUM. In hac prima quaestione dirimenda, quae versatur circa Dei exsistentiam, prementes vestigia Summi Aquinatis, tria perficiemus; nimirum 1) inquiremus utrum Deum esse sit veritas per se et immediate cognita nobis; 2) determinabimus quo argumentorum genere talis veritas concludi possit; 3) afferemus in particulari varia argumenta quibus invictissime efficitur ac demonstratur (1).

ARTICULUS I.

AN DEUM ESSE SIT PER SE NOTUM.

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum a nobis demonstratum sit contra Ontologos, intuitum seu visionem mentis nostrae non terminari immediate et directe ad Deum prout in se est, quaestio, quae hic agitanda proponitur, eo tendit ut inquiratur, an propositio quae enuntiat, Deum realiter exsistere extra intellectum nostrum, sit immediate nota quoad nos, ita ut cognita ratione subiecti, nempe quod Deus sit id quo maius nequit cogitari, statim ac sine ulla demonstratione appareat praedicatum ipsi convenire. Ut proposita quaestio rite disputari possit, quaedam praedicenda veniunt, quae problemati solvendo expeditam in re nonnihil subtili parabunt viam.

Notandum I.° Propositionem aliquam seu veritatem esse per se notam, sumi potest bifariam. Uno modo *secundum se et non quoad nos;* alio modo *secundum se et quoad nos*. Dicitur aliqua propositio

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 2.

per se nota secundum se, si praedicatum includitur in ratione subiecti, sicut: *Homo est animal rationale,* ita ut si nobis innotescat quid sit praedicatum et subiectum, propositio illa erit etiam nota quoad nos; quod si e contrario rationem subiecti vel praedicati ignoramus, propositio illa erit nota quoad se, minime vero quoad nos. Hunc rerum delectum sic declarat S. Thomas: « Ad hoc quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur, nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum ei inesse appareat. Ad hoc autem quod sit notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti in qua clauditur praedicatum: et inde est quod quaedam per se nota sunt omnibus; quando scilicet propositiones habent talia subiecta, quorum ratio omnibus nota est... Quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante... ut incorporalia in loco non esse, quae non vulgus, sed docti comprobant » (1).

Notandum 2.° Multum differt inter apprehendere aliquid quo maius nihil esse potest, et exsistere aliquid quo maius nihil potest cogitari. Ut aliquid sic apprehendatur, debet certe apprehendi ut exsistens; sed exsistentia accipitur diversimode, idest vel *in actu exercito* vel *in actu signato.* Ut aliquid sit, quo maius non potest cogitari, debet reapse exsistere in actu exercito: ut autem sic apprehendatur, sufficit ut exsistat obiective in intellectu, idest ut apprehendatur cum exsistentia, quod est exsistere in actu signato. Quare istae duae conclusiones verae sunt: 1) Hoc *apprehenditur* ut id quo maius nequit cogitari. Ergo apprehenditur exsistere. 2) Hoc *est* quo nihil maius potest cogitari. Ergo hoc exsistit. Verum tertia haec conclusio prava est: Hoc apprehenditur ut id quo maius nequit cogitari. Ergo exsistit. Siquidem arguitur ab exsistentia cognita ad eam, quae est in re, idest ab actu signato ad actum exercitum. Ut si diceretur: Homo exsistit significat habere esse extra causam. Ergo realiter et vere exsistit. Aliud quippe est attribuere alicui notionem exsistentiae, et aliud exsistentiae exercitium. In primo casu mens apprehendit, quid sit exsistere, et formam illam intentionaliter subiecto tribuit, ita ut si Petrus de facto exsistat, erit in se et extra causam: in secundo casu mens affirmat, rem de facto exsistere seu esse extra causam.

Ut ea quae dicta sunt clarius intelligantur, prae oculis habeatur, definitionem nominis non ponere formam seu essentiam significatam in re, sed solum in apprehensione; ideoque optime intelligitur vocabulum sive res exsistat extra mentem sive non exsistat. Quare ut intelligatur significatio huius nominis *Deus*, sufficit apprehendere id quo maius nequit cogitari, et apprehendere, de ratione talis entis esse exsistentiam. Verum ex hoc conceptu non potest concludi: Ergo

(1) *QQ. DD. De ver.* q. 10 a. 12.

realiter exsistit, cum consequens non includatur in antecedente. Nam antecedens: Deus est quo nihil maius cogitari potest, si secundum nominis definitionem sumitur, idem est ac: Deus significat id quo maius non potest cogitari; ex quo non licet inferre: Ergo exsistit; sed solum: Ergo si exsistit, erit id quo maius non potest cogitari.

Ratio autem a priori eorum, quae commemorata sunt, repetenda est ex eo quod cum intellectus noster significationem nominis seu rei definitionem per simplicem apprehensionem efformat, nihil de re affirmat vel negat, eiusque conceptus verus est, sive res percepta exsistat sive non exsistat; et consequenter ex simplici conceptu non potest deduci affirmatio absoluta realis exsistentiae alicuius rei, sed solum hypothetica, nempe si exsistit illa res, vi essentiae suae exsistit. Qua de re recta argumentandi ratio haec foret: Nomine Dei intelligimus id quo nihil maius potest cogitari. Ergo, si quod apprehendo exsistit, erit realiter in quo nihil maius potest cogitari. Hanc veritatem satis difficilem sic declarat S. Thomas: « Dato quod ab omnibus per nomen hoc *Deus* intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit, aliquid esse, quo maius cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo oportet poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur, Deum esse, nisi in intellectu... Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus, Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit, esse aliquid, quo maius cogitari non possit, in rerum natura » (1).

Notandum 3.° Cognitio quam de Deo habemus in hac vita est non solum negativa, sed etiam positiva licet imperfecta. Rem scite declarat S. Thomas arguens in hunc ferme modum: Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione, ideoque nisi intellectus de Deo aliquid affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Statuto hoc principio, sic prosequitur. Cum agens agat sibi simile, forma facti aliquo modo est in agente, sed diversimode; nam si effectus adaequat virtutem agentis, forma erit in utroque secundum eamdem rationem. Contra si effectus non adaequat virtutem causae, forma erit in agente eminentius et perfectius, uti contingit in causis aequivocis. Iam vero nullus effectus adaequare potest virtutem Dei. Ergo nulla forma erit secundum eamdem rationem in Deo et in creatura. Hinc omnes perfectiones in rebus divisae, in Deo inveniuntur in aliqua ratione communi, ideoque rerum perfectiones Deo assimilantur secundum simplicem eius essentiam.

Quando autem intellectus noster a rebus cognitionem accipit, informatur similitudinibus perfectionum inventarum in creaturis, uti

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. XI.

sapientiae, bonitatis, et aliarum. Unde sicut res per suas perfectiones Deo assimilantur licet deficienter, sic intellectus informatur speciebus harum perfectionum. Quoties vero intellectus per speciem intelligibilem assimilatur rebus, quod concipit et enuntiat secundum illam speciem, verificatur de re illa cui assimilatur. Quare ea quae intellectus informatus perfectionibus harum specierum de Deo cogitat, in Deo vere exsistunt, qui cuique specierum respondet sicut id, cuius omnes similes sunt. Sed huiusmodi species non adaequant divinam essentiam; ideoque nomina, quae ex talibus conceptibus tribuuntur Deo, significant id quod est divina substantia non perfecte secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur (1). Paucis: Intellectus noster, intelligendo res, ipsis assimilatur. Sed res creatae sunt similitudines positivae licet imperfectae divinarum perfectionum. Ergo positive licet deficienter assimilatur Deo; nam simile simili cognoscitur, et cognoscitur in eo quod simile.

Sententiae philosophorum. Relictis Ontologis, qui propugnant, intellectum nostrum immediate intueri Deum, non defuerunt iampridem ante Ontologos, qui rati sunt, *Deum esse* constituere propositionem per se notam ita ut eius contrarium non possit cogitari cum praedicatum sit de essentia et ratione subiecti, ideoque cognito subiecto, statim menti apparet praedicatum ipsi convenire. Hanc sententiam sequutus est S. Anselmus, uti testatur S. Thomas (2), qui hoc pacto S. Anselmi rationem proponit: « Illa per se esse nota dicuntur, quae statim notis terminis cognoscuntur, sicut: cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod *omne totum est maius sua parte*. Huiusmodi autem est hoc quod dicimus *Deum esse*: nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo, qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic saltem in intellectu Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse, nam quod in intellectu et in re est, maius est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est maius... Unde restat quod *Deum esse* per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit » (3).

Hanc eamdem sententiam, et consimilem argumentandi rationem tuiti sunt Cartesius et Leibnitius, quorum primus in ipsa idea entis perfectissimi exsistentiam Dei deprehendit, secundus vero ex conceptu possibilitatis primi entis decernit, eius realem exsistentiam posse rite concludi ab intellectu nostro.

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 5; 1 p. q. 13, a. 4.
(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De ver.* q. 10, a. 12.
(3) *Contra gent.* lib. I, cap. X.

PROPOSITIO.

Deum esse licet sit veritas per se nota quoad se; non est tamen immediate et per se nota quoad nos (1).

Prob. I.ª pars. Exsistentia Dei est Veritas per se nota secundum se, si in propositione, quae illam enuntiat, praedicatum est de ratione et essentia subiecti. Atqui ita res habet. Ergo. Propositio minor ex eo elucet, quod cum Deus sit ipsum esse subsistens, in Deo exsistentia identificatur omnino cum sua essentia, et consequenter exsistentia est de eius essentiali ratione, ita ut una de altera praedicetur convertibiliter. Quare qui essentiam Dei cognosceret conceptu proprio, eodem actu perciperet eius exsistentiam, cum nihil inter utramque intersit. Sed hoc impossibile est ei, qui ad invisibilia Dei cognoscenda per rerum visibilium cognitionem evehitur, cum nulla species habita a rebus sensibilibus possit repraesentare essentiam divinam, quatenus unum idemque est cum sua exsistentia; sed cognita eius exsistentia per viam causalitatis, idest per rationis conclusionem ductam ex exsistentia rerum a Deo conditarum, ulterius procedit intellectus et per vias illas, quae dicuntur excessus et remotionis intelligit, Deum in infinitum excedere omnes virtutes et perfectiones creaturarum, et ab ipso esse removendas omnes imperfectiones, limites ac potentialitatem, quae in rebus ab ipso factis reperiuntur: et consequenter in ipso subiectum et actum essendi non differre quidquam, nempe exsistentiam praedicare ipsam essentiam et vicissim.

Prob. 2.ª pars. Arg. I.um Si Deum esse esset propositio immediate nota quoad nos, haec sequerentur: 1) Circa Dei exsistentiam nemo posset nec errare nec dubitare. 2) Consequenter nemo erraret circa Dei naturam et attributa, quippe quae identificantur cum actu essendi. 3) Primum quod cognosceretur a nobis esset identitas inter essentiam et exsistentiam. Atqui haec sunt manifeste falsa et contra experientiam. Ergo Deum esse non est per se notum nobis.

Arg. 2.um Propositio, qua affirmatur Deum esse, esset immediate nota nobis, si nos cognosceremus de Deo *quid est*, seu eius quidditatem. Atqui, negata immediata visione Dei, impossibile est cognoscere immediate eius quidditatem; mediantibus vero creaturis prius cognoscitur exsistentia, et postmodum cognoscitur imperfecte eius essentia. Ergo Deum esse non est immediate notum nobis.

Quare scite et subtiliter monet Aquinas, in demonstratione exsistentiae Dei non sumi ut principium demonstrationis Dei quidditatem,

(1) De hac re disserit S. Thom. I. p. q. 2, a. 1; *Contra gent.* lib. I, cap. X et XI; *1 Sent.* Dist. 3, q. 1, a. 2; *QQ. DD. De ver.* q. 10, a. 12.

quae ignota est nobis, sed quidditatem effectuum, qui notiores sunt quoad nos: « Dico quod haec propositio *Deus est* quantum in se est, per se nota est; quia praedicatum est idem cum subiecto... Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus » (1).

Arg. 3.um Exsistentia alicuius rei nequit immediate cognosci, nisi intuitus cognoscitivae facultatis terminetur ad illud obiectum, ut ad aliquid reale et exsistens. Atqui actus perceptionis nostrae intellectivae non terminatur immediate ad Deum tamquam ad aliquid reale et exsistens. Ergo Dei exsistentia non cognoscitur a nobis immediate. Propositio minor ex eo patet, quod nos Deum cognoscimus per species abstractas a rebus materialibus, ideoque acies mentis nostrae non terminatur ad Deum prout in se subsistit, sed prout subsistit in nostro conceptu; unde nomina quae ipsi attribuimus non significant Deum prout est in se, sed prout a nobis intelligitur. Iam vero obiective in nostro intellectu nequit exsistere ut aliquid ad ordinem realis exsistentiae pertinens, nam nostra apprehensio quidditatis materialis natura sua praescindit ab esse vel non esse.

Quod autem in Deo quidditas abstracte cognita sit realiter idem cum eius exsistentia, a nobis non cognoscitur nisi post variam multiplicemque argumentationem, quae supponit cognitionem exsistentiae Dei. Audiatur S. Thomas: « Multi inveniuntur negasse, Deum esse, sicut omnes philosophi, qui non posuerunt causam agentem. Et huius ratio est, quiae ea qua per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum; sicut, visis toto et parte, statim cognoscimus, quod omne totum est maius sua parte... Sed, visis sensibilibus, non devenimus in Deum, nisi procedendo secundum quod ista causata sunt, et secundum quod omne causatum est ab aliqua causa agente, et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus, nisi arguendo, et nullum tale est per se notum » (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Iuxta Damascenum (De fid. Ort. lib. 1, cap. 1) cognitio exsistentiae Dei est nobis naturaliter insita. Atqui ea quorum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt immediate nota nobis. Ergo Deum esse est immediate notum nobis.

Resp. *Dist. mai.* Cognitio exsistentiae Dei est nobis insita, quia facili negotio deducitur ex principiis naturaliter cognitis, *Conc.* Quia per se est nobis immediate evidens, *Neg. Contradist. min.*

(1) 1 p. q. 2, a. 1.
(2) 1 *Sent.* Dist. 3, q. 1, a. 2.

Explico. Aliqua veritas potest dici naturaliter insita intellectui tripliciter: vel 1) quia cognoscitur per ideas ingenitas: vel 2) quia cognoscitur per ideas acquisitas, sed immediate, nempe statim ac intelliguntur termini propositionis: vel 3) quia cognoscitur per deductionem ex principiis immediatis sine ulla inquisitione et facili negotio. Iuxta primum sensum intellectus noster nihil cognoscit, cum in ipso non dentur ideae innatae. Iuxta secundum sensum cognoscit axiomata seu prima principia, quae sunt semina scientiarum. Iuxta tertium sensum cognoscit conclusiones, quae statim et sine inquisitione inferuntur ex primis principiis, quae sunt nota omnibus. Talis est exsistentia Dei, quae deducitur ex exsistentia creaturarum.

Oppon. 2.° Exsistere veritatem est aliquid per se notum. Atqui Deus est ipsa veritas. Ergo esse Deum est immediate notum.

Resp. *Dist. mai.* Esse veritatem communem, idest esse aliquod verum, est immediate notum nobis, *Conc.* Esse veritatem subsistentem, est immediate notum, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Ens et verum convertuntur; sicut ergo Deus est ipsum *esse* subsistens, et non est *esse* quo formaliter omnia sunt, sic est ipsa veritas subsistens, et a quo omnia habent ut vera sint, tamquam a causa efficiente et exemplari, non vero tamquam a causa intrinseca et formali, cum causa intrinseca veritatis cuiusque rei sit ipsius rei entitas (1).

Oppon. 3.° Simpliciora sunt priora in intellectu nostro et immediate cognita Atqui Deus est ens simplicissimum. Ergo est immediate cognitum ab intellectu nostro.

Resp. *Dist. mai.* Simpliciora per abstractionem sunt priora in intellectu nostro, *Conc.* Simpliciora per subsistentiam sunt immediate cognita ab intellectu nostro, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 4.° Omnes naturaliter desiderant summum bonum quod est Deus. Atqui non possent desiderare Deum, nisi cognoscerent ipsum exsistere. Ergo Deum esse est immediate notum nobis.

Resp. *Dist. mai.* Omnes naturaliter desiderant summum bonum in sua similitudine, *Conc.* In sua essentia, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Consimili difficultati sic occurrit S. Thomas: « Summum bonum desideratur dupliciter: uno modo in sui essentia; et sic non omnia desiderant summum bonum: alio modo in sui similitudine; et sic omnia desiderant summum bonum, quia nihil est desiderabile, nisi in quantum in eo similitudo summi boni invenitur; unde ex hoc non potest haberi, quod Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum » (2).

Oppon. 5.° Nomine Dei intelligimus id quo nihil maius cogitari potest. Atqui id quo nihil maius cogitari potest, exsistit. Ergo exsistentia Dei immediate cognoscitur ex ipsa ratione nominis.

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De ver.* q. 1, a. 4.
(2) *QQ. DD. De ver.* q. 10, a. 12 ad 5.

Resp. *Dist mai.* Nomine Dei intelligimns, idest simpliciter apprehendimus id quo nihil maius cogitari potest. *Conc.* vel *Trans.* Nomine Dei iudicamus aliquid esse in re, quo nihil maius cogitari potest, *Subdist.* Si ignoramus Deum esse, *Neg.* Si cognoscimus Deum esse, *Conc. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Licet difficultas haec S. Anselmi a nobis soluta sit in antecessum; nihilominus ad pleniorem rei intelligentiam quaedam adiungemus. Principio quidem negamus, ab eo qui supponitur Dei exsistentiam ignorare, nomine Dei intelligi id quo maius nihil cogitari potest. Uti enim sapienter notat Aquinas, ille, qui primo audit hoc nomen *Deus,* forte non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non potest, cum hoc minime notum sit omnibus concedentibus Deum esse, nam non pauci inter veteres rati sunt, hunc mundum esse Deum (1). Ad hoc evincendum magno argumento esse debet, quod inter veteres pauci inficiati sunt Dei exsistentiam, cum fere omnes circa naturam divinam turpiter erraverint.

Verum dato quod notio illa haberi possit, antequam internoscatur Dei exsistentia; non ideo ex illa notione deduci potest, Deum exsistere in re extra intellectum. Siquidem nomen significat conceptum simpliciter rem apprehendentem, idest rei definitionem quae a reali exsistentia definiti omnino praescindit. Quare si in definitione alicuius rei cadit exsistentia, illa exsistentia non ponitur ut exercita in rerum natura sed ut signata in mente nimirum ut intellecta; ita ut sensus sit: Definitio importat aliquid in quo essentia identificetur cum exsistentia; idest id quod intelligitur simplici conceptu, intelligitur ut aliquid in quo essentia non differt ab exsistentia.

Verum enim quoniam definitio neque affirmat neque negat, rem ita esse extra intellectum, secus in simplici apprehensione formaliter haberetur veritas vel falsitas; sic ex illa simplici intellectione nominis logice deduci potest: Ergo si Deus exsistit, vi suae essentiae exsistit, quia eius quidditas cum eius exsistentia unum idemque esse apprehenditur: minime vero potest sine fallacia concludi: Ergo exsistit. Siquidem fieret transitus ab exsistentia designata in mente, et apprehensa ut constitutivum quidditatis illius entis, ad exsistentiam *exercitam* in rerum natura. Quare ille conceptus consistere omnino potest cum reali non exsistentia entis perfectissimi. Verum si in illo antecedente non poneretur simplex definitio; sed per intellectum componentem affirmaretur, essentiam Dei identificari cum sua reali exsistentia, tunc utique deduci posset realis exsistentia, sed in antecedente iam affirmata fuisset et cognita; ideoque sensus antecedentis foret: Deus qui exsistit, exsistit vi suae essentiae.

Haec eadem argumentandi ratio aptari potest argumento Cartesii

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 2 a. 1 ad 2; *Contra gent.* lib. I, cap. XI.

aientis: In idea clara entis perfectissimi continetur exsistentia. Sed Deus est ens perfectissimum. Ergo exsistit. Cui pariter responderi potest, distinguendo inter exsistentiam designatam in intellectu et exsistentiam exercitam extra intellectum, quarum prima continetur in idea entis perfectissimi, minime vero secunda, cum quilibet conceptus praescindat a reali esse vel non esse rei (1).

Neque diversa ratione est satisfaciendum Leibnitio ita arguenti: Possibile est Deum exsistere. Sed si Deus non exsisteret, hoc foret impossibile. Ergo de facto Deus exsistit. In hoc quoque argumento transitus fit ab exsistentia signata ad exsistentiam exercitam. Quare propositio maior sic distingui potest: Si de exsistentia signata agitur, *Conc.* Si de exsistentia exercita, *Subdist.* Possibile est Deum exsistere, si exsistit, iterum, *Conc.* Si non exsistit, *Neg.* Et sic remanet solutum argumentum, secundum quod proponitur a S. Anselmo, a Cartesio, et a Leibnitio.

ARTICULUS II.

UTRUM DEUM ESSE SIT DEMONSTRABILE (2).

CONTINUATIO RERUM. Cum a nobis demonstratum sit, Dei exsistentiam non cognosci a nobis immediate neque per directam visionem, quam comminiscuntur Ontologi, neque per simplicem Dei conceptum abstractum a rebus creatis et visibilibus; ultro inquirendum venit, qua via intellectus noster ad supremi Numinis exsistentiam cognoscendam pertingere valeat. Qua in re statim occurrit, exsistentiam Dei, qui ab intellectu nostro non videtur, cognosci non posse nisi per argumentationem ductam ab eius effectibus, ita ut intellectus noster per creaturas, quas immediate cognoscit, ineluctabiliter deducat, exsistere Deum rerum omnium conditorem, et sic per res visibiles ad Dei invisibilia cognoscenda gradiatur.

Error quorumdam philosophorum. Nonnulli philosophi negantes, Dei exsistentiam esse nobis immediate cognitam, in oppositum prolapsi sunt errorem, et docuerunt, Deum esse nullo pacto posse lumine naturali innotescere intellectui nostro, sed solius Dei revelantis beneficio a nobis cognosci voluerunt. Horum sic meminit Angelicus Doctor: « Est autem quaedam aliorum opinio praedictae opinioni con-

(1) Quamvis Cartesius eodem fere utatur argumento ac S. Anselmus; nihilominus S. Anselmus, secus ac Cartesius, non admittit ingenitam ideam entis infiniti, sed acquisitam mediantibus creaturis. Insuper sententia S. Anselmi toto coelo differt a doctrina Ontologorum, qui docent, nos intuitive Deum videre; contra laudatus Doctor diserte profitetur, nos cognoscere Deum per ideam abstractam a rebus sensibilibus.

(2) De hac re disserit S. Thom. 1 p. q. 2, a. 2; *Contra gent.* lib. I, cap. XII.

traria, per quam etiam inutilis redderetur conatus intendentium probare, Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum. Ad hoc autem moti sunt propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse » (1). Hanc eamdem opinionem amplexati sunt Gabriel Biel (2), Cardinalis Petrus de Alliaco (3), et omnes recentes Traditionalistae. Simili fere in errore versatur Kantius, qui censet, Dei exsistentiam probari minime posse ratione *theoretica*, sed esse credendam uti postulatum rationis *practicae*.

PROPOSITIO.

Dei exsistentia licet demonstrari nequeat demonstratione " a priori "; nihilominus demonstrari invicte potest "a posteriori ".

Prob. 1.ª pars. Propositio *Deus est* non habet causam in nullo genere causae, neque causae finalis, neque materialis, neque formalis, neque efficientis. Atqui demonstratio a priori tunc habetur, quando res demonstratur per suas causas. Ergo exsistentia Dei nequit demonstrari demonstratione illa, quam vocant *a priori*.

Prob. 2.ª pars, nimirum quod exsistentia Dei demonstrari possit *a posteriori*, nempe per effectus, et sic proponitur ratio. Ex effectibus demonstrari potest exsistentia alicuius causae, si effectus sunt nobis magis noti, et sunt effectus proprii illius causae. Atqui res visibiles sunt nobis notiores, et sunt proprii effectus causae primae. Ergo ex rebus visibilibus optime demonstrari potest exsistentia Dei.

Confir. tum deducendo ad absurdum, eo quod si supra substantiam sensibilem non erit alia scibilis substantia, non erit alia scientia praeter Naturalem; tum auctoritate Concilii Vaticani ita aientis: « Sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine a rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur » (4). Haec eadem doctrina adhuc explicatius traditur a S. P. Pio PP. X in Formula Iurisiurandi, quam in Motu Proprio *Sacrorum antistitum* praescripsit.

Occurritur difficultati. Neque nos commovere debet quod in Deo essentia et esse unum idemque sint. Nam hoc intelligendum est de esse secundum quod Deus subsistit in seipso, quod nobis est aeque ignotum ac eius essentia; non de esse, quod significat compositionem

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. XII; cf. *QQ. DD. De ver.* q. 10, a. 2.
(2) 1 *Sent.* Dist. 2, q. 20, a. 2.
(3) 1 p. q. 3, a. 8.
(4) Sess. III, Cap. II.

intellectus secundum quod alicui essentiae vel naturae attribuimus exsistentiam. Hoc sensu *Deum esse* demonstrari potest, dummodo ex rationibus demonstrativis mens nostra determinetur ad formandam circa Deum enuntiationem, quae Ipsum exsistere affirmat. Per illam quippe intellectus compositionem non attribuimus Deo *esse* secundum quod in se subsistit, quod est inaccessum menti creatae, sed secundum quod a nobis intelligitur. Unde nomina, quae a nobis tribuuntur Deo, non significant essentiam, exsistentiam, sapientiam, bonitatem prout in Deo sunt, sed prout a nobis concipiuntur.

Doctrinam proxime enodatam sic strictim complexus est S. Thomas: « Duplex est demonstratio. Una quae est per causam et dicitur demonstratio *propter quid;* et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia;* et haec est per ea quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari, *propriam* eius causam esse, si tamen effectus sunt magis noti quoad nos: quia cum effectus dependeat a causa, posito effectu, necesse est causam praeexsistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Medium demonstrationis est definitio, seu *quod quid est.* Atqui de Deo non possumus scire *quid est,* nempe habere definitionem. Ergo non possumus demonstrare, Deum esse.

Resp. *Dist. mai.* Medium demonstrationis est definitio, si demonstratio est per priora simpliciter, idest *propter quid*, *Conc.* Si demonstratio est per priora quoad nos, nempe *quia, Subdist.* Medium demonstrationis est quid rei, *Neg.* Est quid nominis, *Conc.*

Explico. Licet data solutio pateat ex dictis; tamen placet eam confirmare verbis S. Thomae, qui difficultati sic occurrit: « Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad demonstrandum causam esse: et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significat nomen, non autem quod quid est; quia quaestio *quid est* sequitur ad quaestionem *an est.* Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus. Unde demonstrando, Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significat hoc nomen *Deus* » (2).

Oppon. 2.° Causa nequit demonstrari per effectus non proportionatos. Atqui creaturae sunt effectus non proportionati causae infinitae. Ergo Deum esse non potest demonstrari ex effectibus.

(1) 1 p. q. 2, a. 2.
(2) 1 p. q. 2, a. 2 ad 2.

Resp. *Dist. mai.* Causa nequit demonstrari per effectus non proportionatos, idest per tales effectus non cognoscitur perfecte natura causae, *Conc.* Non cognoscitur exsistentia causae, *Neg.*

Explico. Cum causa demonstratur per effectum, hoc potest dupliciter contingere. Vel effectus est eiusdem naturae ac causa, uti contingit in causis univocis, et tunc per effectum non solum cognoscimus exsistentiam, sed etiam naturam causae, idest acquirimus perfectam cognitionem causae. Vel effectus non convenit in natura cum causa, uti accidit in causis aequivocis, et tunc per effectum cognoscimus solum exsistentiam causae, non vero eius naturam, idest acquirimus imperfectam omnino cognitionem causae. Cognitio autem causae eo imperfectior est, quo magis effectus deficit a virtute propriae causae. Sic ex effectibus Dei potest demonstrari, Deum esse; licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam. Quare omnis effectus habet cum sua causa proportionem habitudinis seu ordinis, secus non posset ab illa produci; sed non omnis effectus habet cum sua causa proportionem naturae, secus omnis causa esset univoca. Hinc effectus qui non habet eamdem naturam quam causa, dicitur non proportionatus secundum naturam; et per ipsum consequenter non potest cognosci natura causae, cum dispares sint natura.

Oppon. 3.° Si ex creaturis posset cognosci Dei exsistentia, cognosceremus simul per creaturas Dei essentiam, cum sint unum idemque secundum rem. Atqui divina essentia est nobis ignota. Ergo non demonstratur ex creaturis exsistentia Dei.

Resp. *Dist. mai.* Si ex creaturis cognosceremus esse Dei in quo subsistit, cognosceremus etiam Dei essentiam, *Conc.* Si cognosceremus esse, quod fundat veritatem propositionis affirmantis, Deum exsistere, *Subdist.* Ex creaturis cognosceremus divinam essentiam perfecte, *Neg.* Imperfecte et deficienter, *Conc.*

Explico. In Deo essentia est unum idemque cum illo esse, in quo Deus subsistit, cum Deus sit ipsum esse subsistens; ideoque si quis intueretur hoc esse Dei, videret etiam eius essentiam. Verum esse quandoque denotat compositionem intellectus, et esse universalissimum, quod primo concipitur ab intellectu nostro et de omnibus praedicatur, quando affirmamus aliquid esse, praescindendo a sua natura determinata; et per illam affirmationem respondemus quaestioni: *an res est,* non autem quaestioni: *quid res est.* Qua de re quando hoc esse praedicatur de Deo, quia ex creaturis demonstravimus Deum exsistere, non propterea cognoscimus Dei essentiam, quia creaturae per quas Deum intelligimus, sunt similitudines Dei maxime dissimilares. Ex dictis facile intelligitur S. Thomas, qui consimili difficultati sic respondet: « Ens et esse dicitur dupliciter. Quandoque enim significat essentiam rei sive actum essendi: quandoque vero significat veritatem propositionis.... Cum ergo dicat Damascenus, quod

esse Dei est nobis manifestum; accipitur esse Dei secundo modo, et non primo. Primo enim modo est idem esse Dei, quod est substantia: et sicut eius substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius » (1).

Oppon. 4.° Deus superat omnem sensum. Atqui ea quae sensum excedunt indemonstrabilia sunt intellectui, qui accipit cognitionem a sensibus. Ergo exsistentia Dei nequit demonstrari.

Resp. *Dist. mai.* Deus superat omnem sensum, ita tamen ut eius effectus ex quibus Dei exsistentia demonstratur, sensibiles sint, *Conc.* Ita ut eius effectus non attingantur sensibus, *Neg.*

Explico. Deus utpote ens maxime spirituale non potest directe et proprio conceptu intelligi ab intellectu nostro, cuius proprium obiectum est quidditas rei materialis abstracte cognita. Hoc autem non impedit, quominus intellectus noster per res a Deo creatas, quae sensibiles sunt, demonstret, Deum esse, et per perfectiones creaturarum in aliqualem cognitionem divinarum perfectionum ascendat.

Oppon. 5.° Ut intellectus ex creaturis inferat Dei exsistentiam, debet creaturas cognoscere ut aliquid relativum. Atqui cognitio relativi supponit conceptum absoluti, nempe alterius termini. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Debet creaturas cognoscere ut aliquid relativum cognitione definita et perfecta, *Neg.* Cognitione imperfecta et indeterminata, *Conc. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Relativa seu termini relationis, quorum unus cognoscitur per alium, non praesupponuntur cogniti in primo actu cognitionis nostrae, quae ab imperfecta notitia ad perfectam progreditur, sed ille terminus prius cognoscitur, qui prius intellectum determinat. Contra cognitio alterius termini, quae comparatur per analysim sive intellectus sive rationis, tunc efflorescit, cum, post factam analysim circa primum terminum, instituitur comparatio inter utrumque et deprehenditur relatio. Siquidem si ad relationem inter duos terminos contuendam necessaria foret utriusque termini praecognitio, mens nostra numquam posset nec iudicare nec ratiocinari, omnesque cognitiones nostrae revocarentur ad simplicem apprehensionem. Sic in cognoscendo non procederemus ab actu imperfecto, idest a simplici apprehensione quidditatis ad actum intellectus componentis et dividentis, et ad actum rationis deducentis veritatem ignotam a veritate aliqua cognita; quod esset totam dialecticam subvertere. In eo quippe casu nostra simplex apprehensio, quae unico actu statim cognosceret utrumque terminum relationis, virtualiter et eminenter contineret iudicium et ratiocinium, sicut contingit in Angelis (2).

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 2 ad 1; cf. *Contra gent.* lib. 1, cap. XII; cf. etiam S. Basilium, vol. IV (Migne), pag. 866.

(2) De cognitione relativorum, cf. Arist. *De Praedicam.* cap. III.

Oppon. 6.° Nullus conceptus est communis Deo et creaturis. Atqui si ita est, nihil probari potest ex creaturis de Deo. Ergo exsistentia Dei non demonstratur ex creaturis.

Resp. *Dist. mai.* Nullus conceptus est communis Deo et creaturis, communitate univocationis, *Conc.* Communitate analogiae, *Neg Contradist. min.* et *Neg. cons.*

ARTICULUS III.

UTRUM DEUS SIT.

QUAESTIO CIRCUMSCRIBITUR. Quae a nobis in superiori articulo disputata sunt, facilem viam parant ad solvendum problema mox propositum. Declaravimus quippe Dei exsistentiam probari posse omnino ineluctabiliter ex rebus visibilibus ab ipso conditis, quae sunt nobis notiores, et sunt insuper effectus proprii causae primae. Iam vero, statuto argumentorum genere, quo utendum est ad concludendum, Deum esse, nulla difficultas inveniri potest in assignandis rationibus, quae Deum exsistere evidenter demonstrant, cum haec veritas ex principiis cuilibet homini notissimis immediate et sine ulla inquisitione deducatur. Unde dicta est veritas naturaliter inserta in omnium animis, quia iuxta Tullium omnes homines sine doctrina habent ex ipsa natura anticipationem quamdam et praenotionem Dei.

Diversa argumentorum ratio. Argumenta, quibus Deum esse concluditur, solent a nonnullis in tres classes distribui, nimirum in *metaphysica, physica* et *moralia.* Argumentum metaphysicum efficitur ex rebus visibilibus exsistentibus, et ex principio causalitatis. Dicitur argumentum metaphysicum, non quia a priori procedit, quod in Dei exsistentia demonstranda minime fieri posse ostendimus; sed quia quae sumuntur ad probandum, certitudinem methaphysicam sibi vindicant sive absolutam sive hypotheticam. Argumentum physicum, quod etiam physico-theologicum nominari solet, quodque tantopere SS. Ecclesiae Patribus cordi fuit, concluditur ex miro eleganti que ordine, qui in mundo hoc adspectabili sese prodit. Demum argumentum morale deducitur ex communi consensu omnium aetatum, omniumque populorum in hac veritate agnoscenda ac praedicanda.

Argumenta S. Thomae. Doctor Angelicus in Summa theologica quinque argumentis probat, Deum esse, quorum quatuor prima ad ea revocari possunt, quae metaphysica a nobis superius dicta sunt; ultimum vero reducitur ad illud, quod physico-theologicum nominavimus. Arguit enim 1) ex ente mobili et potentiali; 2) ex ente producto; 3) ex ente possibili sive contingenti; 4) ex ente imperfecto; 5) demum ex ordine mundi. Nos primo exponemus haec S. Thomae argumenta, et subinde aliqua alia addemus.

PROPOSITIO.

Exsistit in rerum natura primum ens immobile, primum efficiens, necessarium, maxime bonum seu optimum, primum gubernans per intellectum, et ultimus finis omnium, qui est Deus; quare Dei exsistentia quinque potissimum viis probatur.

Prob. prop. Arg. I.um quod deducitur ex notione primi motoris immobilis, quodque iuxta S. Thomam ceteris argumentis manifestius evidentiusque est. Antequam argumentum proponamus, notandum est ex Philosopho, potentiam in uno eodemque subiecto antevertere actum, cum progressio fiat de potentia in actum; verum in absoluta consideratione actum esse priorem potentia, cum nihil de potentia evehatur ad actum nisi per aliquod quod sit in actu. En pulcherrima Philosophi verba: « Semper enim ex eo quod potentia est, fit actu ens ab actu exsistente, ut homo ex homine, musicus ex musico, semper aliquo primo movente. Movens autem actu iam est » (1).

His notatis, sic concluditur ratio: Manifestum est, dari in rebus naturalibus ac mundanis motum mutationemque tum stricte ac proprie dictam, quae est *actus imperfecti*, tum late dictam, quae complectitur progressionem de potentia in actum, et dicitur *actus perfecti*. Atqui omne quod movetur ab alio movetur, et omne quod de potentia reducitur in actum, id consequitur vi entis in actu, cum nihil dare queat quod non habet. Ergo rerum universarum motus et mutatio ut rite et scientifice explicari possit, praesupponit aliquod ens, quod ita sit in actu, ut nullo modo dici possit esse in potentia; secus indigebit alio movente sine fine, et sic motus ac mutatio initium habere non posset, cum actus *absolute loquendo* potentiam antecedat. Tale autem ens, quod ita est in actu, ut sit expers omnis potentiae, nequit moveri, ideoque est movens immobile, et illud dicimus Deum (2).

Occurritur atheis. Huc atque illuc se vertant licet athei, minime eludent vim atque evidentem efficaciam huius simplicissimi argumenti. Nam quod aiunt motum esse materiae essentialem, ita ut corpora moveantur, et res mutentur vi essentiae suae et non ab alio, hoc est ita pingue et sibi pugnans, ut claro argumento sit, eos haudquaquam intelligere, quae verbis illis subiecta sit sententia. Siquidem si motus esset de essentia materiae, dicendum foret, materiam sine conceptuum pugna non posse quiescere, cum in illa hypothesi quies et materia ex

(1) Ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου. Τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστίν. *Metaph.* lib. IX. text 13-14.

(2) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. I, cap. XIII, ubi late evolvit argumentum.

opposito dicerentur. Immo non solum motus sed ipse nisus seu conatus ad motum nequit adstrui materiae essentialis; nam si esset de essentia materiae, certam definitamque directionem sibi vindicaret, ideoque materia non esset indifferens, ut quaquaversus moveretur. Ad nostram rem scite Clarkius: « Si atheus affirmaverit, motum omni materiae in genere esse necessarium, sequitur, esse expressam contradictionem supponere ullam materiam quiescere, quod sane ita est absonum, ut nullus atheus, quod hactenus novimus, id supponere fuerit ausus » (1). Athei quippe minime intelligunt, actualem motum et mutationem non posse constituere essentiam alicuius rei, cum motus et mutatio, quae accidentia sunt, substantiam et primum esse rei subaudiant, eique perfectionem secundariam et secundum quemdam essendi modum impertiant. Sed tanta est apud impios hos Divinitatis osores licentia nugandi, et garriendi impunitas!

Arg. 2.$^{\mathbf{um}}$ quod concluditur ex notione causae efficientis. Ad argumenti intelligentiam notandum est, plures causas posse convenire ad aliquem effectum vel per se vel per accidens, idest esse inter se vel essentialiter vel accidentaliter subordinatas. Causae dicuntur essentialiter subordinatae, si una dependet ab altera in causando, sicut baculus non movet nisi dependenter a manu; vel si sunt diversi ordinis et perfectionis; vel denique si omnes simul conveniunt ad effectum et una non agat absque alia. E contrario causae subordinantur accidentaliter, si ipsis conditiones oppositae conveniunt. Sic Petrus non producit Ioannem, nisi fuerit ab alio homine productus; attamen in producendo non dependet a suo patre. In causis essentialiter subordinatis cum omnes una agere debeant, non potest dari processus in infinitum; daretur enim infinitum actu, quod est impossibile. In causis vero accidentaliter subordinatis, licet, iuxta Philosophum, dari possit processus in infinitum; tamen et hoc esse non potest, nisi admittatur aliquod aeternum, idest causa uniformis et invariabilis talis processus. Nam cum omnia, quae processu continentur, sint contingentia, non possunt per se sempiternitatem illam efficere, eo quod mutabilia et defectibilia vel possibilia debeant reduci ad aliquid immutabile et necessarium, ut possint in duratione permanere. Ergo subordinatio accidentalis causarum vigere nequit sine subordinatione essentiali, cum causae mobiles immobili subiici debeant (2).

His ita praemonitis, sic efficitur argumenti conclusio. In istis sensibilibus videmus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen aliquid est causa suipsius, quia esset prius seipso. Sed in causis effi-

(1) *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, tom. I, chap. IV. Atheorum petulantiam atque inscitiam recurrentium ad motum essentialem materiae eleganter exagitat Card. De Polignac, *Anti-Lucret.* lib. IV. v. 1399 et seq.

(2) Cf. S. Thom. 1. p. q. 2 a. 3 ad 2.

cientibus essentialiter ordinatis procedi nequit in infinitum (1). Ergo admittenda est aliqua causa efficiens prima, quam Deum dicimus. Haec argumentandi ratio eamdem vim retinet in causis per accidens ordinatis, in quibus a Philosopho conceditur processus in infinitum. Siquidem omnes istae causae deficientes et mutabiles reducendae sunt in quamdam causam universalem, primam et immutabilem, cum actus absolute loquendo potentiam antevertat.

Arg. 3.um Ducitur ex notione entis possibilis et necessarii, et ita proponitur. In rebus sensibilibus videmus quaedam, quae possibilia sunt esse et non esse, cum generentur et corrumpantur. Atqui haec possibilitas et contingentia evidenter supponit exsistentiam entis absolute necessarii. Ergo. Propositio minor sic efficitur. Si omnia contingenter exsisterent, possent omnia non exsistere ideoque esse in potentia obiectiva. Iam vero hoc repugnantiam involvit, nam si omnia essent in potentia, nihil posset ad exsistentiam pervenire: nisi dicere velimus, ens possibile largiri vel sibipsi vel aliis exsistentiam. Ergo admittendum omnino est ens necessarium.

Arg. 4.um In rebus invenitur aliquid magis vel minus bonum, verum, et nobile. Atqui magis et minus, quae dicuntur per participationem, praedicantur de diversis secundum quod diversimode appropinquant ad aliquid quod dicitur per essentiam quodque maxime est ens, bonum, verum et nobile. Ergo datur aliquid verissimum, optimum, nobilissimum, et maxime ens: et hoc dicimus Deum.

Quatuor argumenta revocantur ad unum. Propositae rationes et harum similes sic possunt conflari in unicum argumentum. Omne quod exsistit vel est ens mobile, vel immobile; vel productum vel improductum; vel contingens vel necessarium; vel finitum vel infinitum. Atqui repugnat, omnia esse mobilia, producta, contingentia, finita. Ergo admittendum est ens immobile, improductum, necessarium, infinitum: et hoc dicimus Deum. Propositio maior ex eo elucet quod partitio illa completa sit, ideoque iure excluditur tertium membrum. Propositio minor remanet probata ex dictis.

Ratio ducta ab ente facto sic perstringitur a B. Alberto Magno: « Deum esse, ratio naturalis dictat, quae per effectum in cognitionem causae pervenit. Omne namque causatum indiget alio ut sit, et iterum illud alio ut sit; et ita erit in infinitum procedere, vel erit ibi circulus, vel pervenietur ad aliquid quod sit causa omnium. Circulus autem non est in rebus singulis: quoniam oporteret aliquid esse prius et posterius seipso: nec erit processus in infinitum, quia universitas causatorum tota causata est sive sit finita sive sit infinita. Ergo indiget alio ut sit, quod erit extra universitatem causatorum; et hoc Deus est, ex quo fluunt omnia » (2).

(1) Cf. Arist. *Physic.* lib. II, text. 50, et *Metaph.* lib. II text. 5.
(2) *Compend. theolog. veritatis,* cap. I.

Arg. 5.um quod ducitur ex miro elegantique ordine qui viget in omnibus rebus mundanis et vocari solet *physico-theologicum*. Sic possumus illud proponere: In summa rerum mundanarum multitudine, varietate, vicissitudine, ac mutatione ineffabilis splendet pulcritudo, et ordo admirabilis constanter effulget. Atqui pulcritudo et permanens ordo inter contraria et dissonantia concipi nequit sine aliqua infinita, suprema, et independenti intelligentia, quae singula ad proprios dirigat fines, et omnia etiam quae libero pollent arbitrio ad communem ordinet finem, et omnes possibiles praevidere possit casus etiam a liberorum agentium virtute dependentes, et a nemine in sua ordinatione praepediri. Ergo admittenda est suprema quaedam mens, infinita et improducta intelligentia gubernatrix ac rectrix omnium, quam Deum nominamus. « Impossibile est, ait Aquinas, aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant; sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare non raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquid, cuius providentia mundus gubernatur; et hoc dicimus Deum » (1).

Proposita nuper ratio et atheos pervellit, qui Deum negant, eo quod omnia in mundo temere ac fortuito casu contingere blaterant, et nonnullos alios coarguit inter quos adnumerandus est Kantius, qui concedunt, hoc argumento probari necessitatem alicuius intelligentiae gubernatricis; sed negant, exinde effici, huiusmodi intelligentiam esse infinitae perfectionis ac virtutis. Qua assertione nihil levius futiliusque in medium afferri potest: siquidem non quaevis mens, sed infinita et omnino independens requiritur, ut in tanta rerum discrepantium et oppositarum varietate omnes possibiles casus valeat praevidere, et a nullo potentiore agente impediri a statuto ordine persequendo, praesertim si ordinentur ad finem agentia libera.

Quare argumentum hoc non solum apud SS. Patres celebratum fuit sed saepissime ab ipsis ethnicis philosophis usurpatum, qui rebantur, sat superque esse, ad Dei exsistentiam demonstrandam, contueri admirabilem mundi machinam eiusque membra, caelum, terras, maria, et horum insignia solem, lunam, et stellas. Sufficit audire Tullium ita loquentem: « Quid enim potest esse tam apertum, tamque perspicuum, cum caelum suspeximus, caelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec reguntur?... Quod qui dubitet haud sane intelligo, cur non idem sol sit aut nullus sit dubitari possit. Quid enim est hoc illo evidentius? » (2). Et paulo inferius: « Ut si quis in domum aliquam aut in gymnasium,

(1) *Contra gent.*, lib. I. cap. XIII, versum finem.
(2) *De nat. Deorum*, lib. II, cap. III.

au n forum venerit, cum videat omnium rerum rationem, modum, disciplinam, non possit ea sine causa fieri iudicare, sed esse aliquem intelligat, qui praesit et cui pareatur: multo magis in tantis motionibus, tantisque vicissitudinibus tam multarum rerum, atque tantarum ordinibus, in quibus nihil unquam immensa et infinita venustas mentita sit, statuat necesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari... An vero si domum magnam pulcramque videris, non possis adduci, ut etiam si dominum non videas, muribus illam et mustellis aedificatam putes; tantum vero ornatum mundi, tantam varietatem pulcritudinemque rerum caelestium, tantam vim et magnitudinem maris atque terrarum si tuum ac non Deorum immortalium domicilium putes, nonne desipere videare? » (1).

Verum longe nobilius diviniusque hanc eamdem rationem sic describit et veluti sub oculos ponit S. Augustinus: « Interroga pulcritudinem terrae, interroga pulcritudinem maris, interroga pulcritudinem dilatati et diffusi aëris, interroga pulcritudinem caeli, interroga ordinem siderum, interroga solem fulgore suo diem clarificantem, interroga lunam splendore subsequentis noctis tenebras temperantem, interroga animalia, quae moventur in aquis, quae moventur in terris, quae volitant in aëre... interroga ista. Respondent tibi omnia: Ecce vide, pulcra sumus. Pulcritudo eorum confessio eorum. Ista pulcra mutabilia quis fecit, nisi incommutabilis Pulcher? » (2).

Argumentum morale. Doctrina communi hominum consensu admissa, pro vera haberi debet. Atqui talis est sententia, quae docet Deum exsistere. Ergo. Propositio maior exinde constat, quod effectus universalissimus, constans, ineluctabilis oriri nequeat nisi a consimili causa. Iam vero causa universalis, constans et ineluctabilis est ipsa natura, quae nos ad errorem impellere nequit. Propositio minor elucet ex historia totius humani generis, ex qua constat, populos omnes etiam barbaros, nationes omnes quantumvis moribus efferatas et a cultu abhorrentes aliqua divini numinis notione fuisse imbutas. Uti enim testis est Plutarchus: « Si terras obeas, invenire possis urbes muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiorum et theatrorum nescias; urbem templis Diisque carentem, quae precibus, iureiurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit » (3).

Neque huius argumenti vis infringitur vel debilitatur asserendo, consensum illum oriri potuisse ex consuetudine et ex praeiudicata hominum opinione. Nam haec rei explicandae ratio exitum quemdam reperire posset, si ageretur vel de re, quae communem captum su-

(1) Tullius, loc. cit. cap. V; cf. etiam cap. XXVII.

(2) *Sermones ad populum*, serm. 241.

(3) Adversus Colotem Epicureum.

peraret, vel quae vitiis cupiditatibusque fovendis esset accommodata. Verum contra est; nam exsistere aliquod numen rerum mutabilium causam effectricem ita cognitu perfacile est, ut dicatur veritas animo naturaliter insculpta, idest quae ex primis et notissimis veritatibus naturaliter concludatur, quaeque nedum vitia ac cupiditates fovet, sed potius homines in officio continet. Concludendum itaque est, communem illam consensionem apud omnes homines ab ipsa omnium natura ortum ducere. Quare Tullius loquens de sententia, quae numen aliquod esse profitetur, eleganter subdit: « Quod nisi cognitum comprehensumque animis haberemus, non tam stabilis permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum seculis aetatibusque hominum inveterare potuisset. Etenim videmus ceteras opiniones fictas atque vanas diuturnitate extabuisse... Opinionum enim commenta delet dies: naturae iudicia confirmat » (1).

Quod autem aliquot homines moribus corrupti ac depravati atheismum professi sint vel profiteantur, nullatenus infirmatur argumentum ductum ex communi generis humani suffragio circa Dei exsistentiam. Non enim ex monstris natura aliqua diiudicanda est; athei autem humanae naturae monstra iure dici possunt; cum, si sibi constare velint, nulla morali lege teneantur adstricti, nullumque discrimen admittere possint inter honestum et turpe; quo discrimine sublato, fides etiam et societas humani generis et iustitia tollitur, hominesque animantium brutorum ritu vitam transigunt. Eapropter Lactantius eos sibi renuntiare, seque hominum nomine abdicare voluit (2).

Neque argumentum a nobis prolatum evertitur ex eo quod fere omnes populi licet numinis divini exsistentiam admiserint; falsas tamen et absurdas de natura Dei amplexati sint opiniones. Illud enim vox est naturae; haec sunt imbecillae hominum mentis figmenta. Ratio autem discriminis ex eo repetenda est, quod veritas exsistentiae Dei est omnibus captu facillima; sed nosse quid sit Deus, vix post longam animi meditationem et diuturnum studium potest a sapientibus imperfecte admodum cognosci. Opportune apud Tullium sic loquitur Cotta: « Roges me quid aut quale sit Deus: auctore utar Simonide, de quo cum quaesivisset hoc idem tyrannus Hiero, deliberandi causa sibi unum diem postulavit. Cum idem ex eo postridie quaereret, biduum petivit. Cum saepius duplicaret numerum dierum, admiransque Hiero requireret, cur ita faceret: Quia quanto, inquit, diutius considero, tanto mihi res videtur obscurior » (3). Huius rei scientifica explicatio sic assignatur a S. Bonaventura: « Intellectus noster deficit in cogitatione divinae veritatis quantum ad cognitionem *quid est*;

(1) *De nat. Deorum*, lib. II, cap. III.
(2) *Div. Inst.* lib. II, cap. I.
(3) *De nat. Deorum*, lib. I, cap. XXII.

tamen non deficit quantum ad cognitionem, *si est*... quia ergo intellectus noster nunquam deficit in cognitione Dei, si est, ideo nec potest ignorare ipsum esse, similiter non cogitare non esse. Quia vero deficit in cognitione quid est, ideo frequenter cogitat Deum esse, quod non est, sicut idolum; vel non esse quod est, sicut Deum non iustum; et quia qui cogitat Deum non esse quod est... per consequens cogitat ipsum non esse, ideo ratione defectus intellectus, Deus potest cogitari non esse... non tamen simpliciter, sive generaliter, sive ex consequenti, sicut qui negat beatitudinem esse in Deo, negat eam esse » (1).

Quare universum hominum genus numen aliquod esse fatetur, et in hoc omnes homines uno ore concordes sunt, sed in natura Dei explicanda non solum opiniones populorum, sed etiam philosophorum vehementer inter se dissentiunt, ita ut quaelibet gens suos proprios habeat Deos numero, natura, officiis differentes, multumque intersit inter Deos Romanorum, Graecorum et Aegyptiorum. Accedit etiam quod illi ipsi philosophi, qui Deos esse testantur, eorum naturam ignorare fatentur, et de ipsis ea affirmare, quae vulgo circumferri soleant, vel quae aliqua coniectura assequuti sint.

His ita explicatis, difficultati, qua dicebatur, non valere argumentum ductum ab unanimi omnium populorum persuasione, eo quod omnes gentes admiserint etiam falsam et absurdam opinionem de multiplicitate Deorum; respondemus negando paritatem, cum in primo casu summa sit concordia, in secundo vero casu sit maxima dissensio opinionum et sententiarum. Quam ad rem in errore Ethnicorum multitudinem Deorum colentium duo apprime distinguenda sunt; nimirum quod numen divinum admittebant, et quod numen illud credebant esse quod non erat, vel non esse quod erat. Circa primum admirabilis fuit consensus, qui proficisci non potuit nisi a natura. Circa secundum infinita fuit tum populorum tum ipsorum philosophorum disparitas opinionum sibi mutuo succedentium. Opinionum enim commenta delet dies; naturae iudicia confirmat. Hunc rerum delectum sic eleganter explicat Tullius: « Ut porro firmissimum hoc afferri videtur, cur Deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit Deorum opinio. Multi de Diis prava sentiunt; id enim vitioso more effici solet; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur » (2).

(1) 1 *Sent.* Dist. 8, p. 1, a. 1, q. 2.
(2) *Quaest. Tuscul.* lib. I, cap. XIII.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Effectus finitus produci potest a causa finita. Atqui si ita est, connexio inter causam et effectum non probat exsistentiam Dei. Ergo Dei exsistentia non probatur ex creaturis.

Resp. *Dist. mai.* Omnis effectus finitus produci potest a causa finita, *Neg.* Aliquis effectus, *Subdist.* Supposito subiecto de cuius potentia educitur, *Conc.* Nullo praesupposito subiecto, *Neg.*

Explico. Si res productae et finitae simul sumantur, perspicuum est eas produci non posse a causa aliqua finita, quae et ipsa producta esse debet, ideoque tandem aliquando deveniendum est ad primam causam effectricem, quae ab alio producta non sit. Verum si de aliquo effectu singulari et determinato quaeratur, respondendum est cum distinctione; nam cum agentia finita vere ac realiter agant, producere debent effectus sibi proportionatos. Porro nullus effectus quantumvis finitus produci potest a causa finita licet nobilissima quoad totam suam substantiam, cum causa finita non agat nisi ex praesupposita materia, eiusque actio nequeat esse omnino independens ab aliquo extraneo.

Oppon. 2.° cum Hegelio. Si vim habet argumentum metaphysicum, exsistentia Dei dependet ab exsistentia mundi. Atqui est absurdum, ens improductum dependere ab ente producto. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Exsistentia Dei dependet ab exsistentia mundi ut cognoscatur, *Conc.* Ut sit, *Neg. Contradist.* et *Neg. cons.*

Explico. Difficultas ludit pueriliter in ambiguo; nemo enim sanus affirmat, exsistentiam mundi esse causam cur Deus exsistat; sed vicissim omnes docent, mundum esse a Deo conditum, ideoque Deum esse causam cur mundus exsistat. Verum mundus a Deo productus et a nobis sub hoc respectu cognitus adhibetur ut principium cognoscendi, Deum esse ob necessarium nexum inter effectum et causam, qui nexus pronuntiato causalitatis continetur. Causa quippe non habet ab effectu ut sit, sed ab eo habere certe potest ut cognoscatur, si ipsa per se non innotescit. Hic autem adnotamus, mentem nostram argumento ex creaturis ducto non concludere hypothetice, Deum esse, sed e contrario affirmare absolutam necessitatem exsistentiae Dei, quamvis altera praemissarum non sit necessitatis absolutae. Nam contingentia creaturarum hoc solum sibi vindicat, quod non sint necessarium medium cognitionis, sed posito quod a nobis cognoscantur exsistere, ex ipsis inferimus, Deum esse necessario, idest Deum esse ens necessarium. Non enim concludimus: Exsistit Deus, si exsistunt creaturae; sed potius: Certo et evidenter cognoscimus exsistere creaturas. Ergo necessario exsistit Deus.

Oppon. 3.° cum Kantio. Argumentum metaphysicum converti po-

test in argumentum ontologicum S. Anselmi. Ergo illo argumento non probatur Dei exsistentia. Assumptum sic probatur a Kantio. In eo argumento admissa exsistentia entis necessarii, ex ipsa eius notione infertur ipsum esse infinitum. Iam vero propositio haec: Ens necessarium est infinite perfectum, converti potest in hanc: Ens infinite perfectum est necessarium, idest necessario exsistit, ideoque ex notione entis perfectissimi eruitur eius exsistentia. Ergo.

Resp. *Neg.* assumptum. Ad probationem, *Dist. mai.* Ex notione entis necessarii, quod iam ex creaturis probatum est realiter exsistere, infertur eum esse realiter infinitum, *Conc.* Ex notione entis necessarii, quod sit obiective in intellectu deducitur ipsum esse infinitum extra intellectum, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. In explicanda ratione, qua ex creaturis demonstramus, Deum esse, vel Kantius falsus et hallucinatus est, vel de industria sophistice egit. Siquidem in argumento a nobis allato non ex simplici notione entis necessarii eruuntur reliquae eius perfectiones; sed postquam ex creaturarum reali exsistentia conclusum est, ens necessarium realiter exsistere, ex notione entis necessarii realiter exsistentis colligitur ipsum esse infinitum et actum purissimum. Quare tantum interest inter argumentum metaphysicum et ontologicum, quantum differt inter rem in seipsa subsistentem et rem exsistentem in intellectu et cogitatione. Neque mirum est, res tam diversas perperam permisceri a Kantio; nam cum eius iudicio effatum causalitatis exprimat solummodo subiectivum phaenomenorum ordinem et non obiectivum rerum nexum et dependentiam, vi illius effati, iuxta placita Kantii, demonstrari et asseri potest exsistentia Dei subiectiva et phaenomenica, non vero obiectiva et realis; et consequenter argumentum metaphysicum minime egredi fines atque orbem notionis subiectivae et formarum *a priori*, quas Kantius commentus est.

Oppon. 4.° Si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Atqui Deus in hypothesi esset bonum infinitum. Ergo si Deus est, nullum erit malum in mundo.

Resp. *Dist. mai.* Si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud in eodem subiecto, *Conc.* In diverso subiecto, *Neg.*

Explico. Unum contrariorum potest tollere aliud vel formaliter, nempe sicut forma informans excludit oppositam formam, vel effective, idest agendo in aliud; et hoc vel univoce, vel analogice, quando causa inadaequate se communicat. Deus non excludit formaliter malum a creaturis, quia non est forma earum, sed a se excludit omne malum, cum in se sit formaliter bonum infinitum. Effective autem excludit malum a creaturis, sed non totaliter, quia non est agens univocum communicans creaturis infinitam bonitatem; sed aequivocum communicans eis bonum limitatum, quod consistere potest plus vel minus cum malo, secundum quod est magis vel minus limitatum. Sic non

excludit absolute malum a creaturis, sed prout postulat ipsa ordinatio universi, in quo aliqua debent esse indefectibilia, alia deficientia, et non omnia aequaliter bona. In hoc autem maxime elucet Dei potentia et bonitas, quod etiam ex malis multa potest elicere bona (1).

SCHOLION. De atheis. Ad explendam disputationem de Dei exsistentia pauca dicenda supersunt de exsistentia et numero atheorum. Principio quidem athei, si nominis significatio respicitur, idem sonant ac homines sine Deo, vel qui Dei cognitione ac scientia vacant. Alii dicuntur practici, alii theoretici. Primi atheorum nomen sibi vindicant, quia ita flagitiosam vitam degunt, perinde ac non exsisteret Deus supremus legislator et vitiorum ultor ac vindex, licet nec ignorent nec inficientur Deum esse. Theoretici iterum tribuuntur in duas classes, nimirum in negativos et positivos. Negativi illi dicuntur, qui aetatem adultam assequuti Dei cognitione destituuntur. Positivi vero, qui Deum impie et perfracte negant, vel suis cavillationibus nituntur docere, Deum minime exsistere, licet non ignorent ab aliis hominibus Ipsum agnosci et adorari.

De hoc triplici atheorum genere pauca singillatim dabimus. Et ad practicos quod attinet, non solum eos exsistere non repugnat, verum etiam quotidiano experimento constat, non paucos homines animantium brutorum ritu vitam transigere omnesque divinas leges violare ac contemnere, et insuper nullam profiteri religionem. Verum si de atheis theoreticis quaestio instituitur, diversum sane ferendum est iudicium; nam inter homines adultos et ratione utentes minime reperiri atheos negativos concedendum videtur. Siquidem cognitio exsistentiae Dei est ita captu facilis et in medio posita, ut ab ipsa natura animo inserta atque insculpta dicatur. Quare merito Clemens Alexandrinus docuit in omnium populorum animis esse quamdam *anticipationem* Dei, idest antecaptam animo quamdam informationem. Hanc Dei notitiam SS. Patres insitam animo dixerunt, quia homo praeditus est naturalibus instrumentis ad illam capessendam: « Cognitio exsistendi Dei, inquit Aquinas, dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest perveniri ad cognoscendum Deum » (2). Hoc idem sic paulo secus dicitur a S. Augustino: « Deus ubique secretus est, ubique publicus, quem nulli licet ut est cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare » (3).

Haec quae de atheis negativis breviter meminimus, docent, quid de atheis positivis censendum sit. Si enim cognitio exsistentiae cuiusdam supremi numinis ita paratu facillima est, ut inter communes no-

(1) Cf. Toletum, in 1 p. q. 2, a. 3 ad 1.
(2) *QQ. DD. De ver.* q. 10, a. 12 ad 1.
(3) In psalm. 74, n. 9.

tiones ac veritates, quas natura suis digitis humano intellectui inscripsit, recensenda sit, fieri minime potest ut aliquis homo qui sit compos rationis, et naturam humanam non exuerit, certo sibi persuadeat Deum non esse. Quod autem S. Augustinus asserat, Dei notionem primo traditam fuisse ab Anaxagora, Platone, et Socrate, hoc dictum fuit ad significandum veteres ante memoratos philosophos Deum materialem posuisse, et ex materia et Deo illam movente unum constituisse principium; cum e contrario Anaxagoras, Plato et Socrates inter duo illa principia distinctionem posuerint (1).

Neque negotium facessit, quod non raro apud scriptores deprehendimus, aliquas nationes dictas fuisse atheas. Hoc ideo contigit vel 1) quia gentes illae ita efferatis vivebant moribus, ut omne Dei numen despicerent, ideoque gentes Deorum contemptrices nuncupatae; vel 2) quia proprios suos Deos colentes, numina aliorum populorum adorare detrectabant; vel 3) quia verum unumque Deum cognoscentes, Deorum multitudinem aspernabantur. Sic Iudaei a Plinio dicti sunt gens contumelia numinum insignis; sic etiam Christiani vocati sunt athei, ab Ethnicis, quia parati erant potius mortem oppetere, quam falsis eorum Diis sacrificia offerre.

Huius rei testis est Iustinus philosophus et martyr, qui in Apologia pro Christianis ad Imperatorem Antoninum Pium diserte declarat, ipsos appellatos esse atheos, quia a falsorum deorum et malorum daemonum cultu abhorrebant. En quomodo loquitur Sanctissimus Martyr: « Inde ortum ut *athei* appellaremur. Atque atheos quidem nos esse confitemur, si de opinatis huiusmodi diis agatur; secus vero si de verissimo illo et iustitiae ac temperantiae ac ceterarum virtutum Patre nulla admisto vitiositate Deo » (2). Hoc idem in altera Apologia ad Senatum Romanum luculentius repetit, adhibetque ut Christi athleta liberam contumaciam non a superbia sed a magnitudine animi et veritatis fiducia ductam, atque adeo cruciatus et ipsam mortem contemnens inimicos nominis christiani sic impavidus insectatur: « Ego etiam expecto ut ab eorum, quos dixi aliquo, insidiis appetar et ad stipitem affigar, aut certe ab illo strepitus et ostentationis amatore Crescente. Neque enim philosophi appellatione dignus est, quippe qui de nobis ea publice testetur, quae prorsus ignorat, *atheos* et impios esse Christianos, ad gratiam et voluptatem deceptae plebiculae, asseverans. Nam si cum doctrinam Christi non legerit, nos tamen exagitat, nequissimus profecto est ac multo deterior hominibus imperitis, qui

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. I, cap. XX.

(2) Ἐνθένδε καὶ ἄθεοι κεκλήμεθα. Καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ᾽ οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου, καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης, καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ. *Apologia prima pro Christianis*, n. 6.

saepe cavent ne, de rebus quas ignorant, loquantur et falsum testimonium dicant. Sin autem legit, non intellexit huius doctrinae maiestatem; aut si intellexit, ne Christianum esse illum homines suspicentur, ita se gerit, ac multo magis ignavus est et pessimus » (1).

QUAESTIO II.

De natura divina seu quid sit Deus.

CONTINUATIO RERUM. In superiori quaestione satis disputavimus de Dei exsistentia, quam contra atheos firmissimis vindicavimus rationis conclusionibus, et sic alteri quaestioni, quae circa Dei naturam versatur, viam paravimus. Quae quidem quaestio longe difficilior abstrusiorque est, aciemque intellectus humani superat, cum Deus cognoscatur a nobis cognitione mediata, idest per res visibiles, quae illius infinitae naturae similitudinem gerunt imperfectissimam, ita ut iure a S. Dionysio nuncupatae fuerint *dissimiles similationes* vel *similitudines dissimilares*. Quocirca per creaturas, quas sensibus tractamus in Deum ascendentes, per viam causalitatis evidenter et facili negotio Dei exsistentiam demonstravimus; cum proprius effectus suam propriam et proportionatam causam existere procul dubio ostendat; sed quid causa sit, tantum manifestare valet, quantum de similitudine causae participat. Cum autem similitudo haec cum maxima dissimilitudine copulata sit, intellectus noster divina quodammodo penetrat vel removendo creaturarum imperfectiones a Deo, vel cognoscendo divinas perfectiones in infinitum supergredi perfectiones creaturarum, nempe per viam remotionis et excessus; quae duplex ratio, uti cuilibet compertum est, potius quid non sit, quam quid sit Deus nobis patefacit. Idcirco S. Augustinus quaestionem quid sit Deus eam esse decrevit, in qua « neque periculosius alicubi peccatur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius invenitur » (2).

(1) Κἀγὼ οὖν προσδοκῶ ὑπό τινος τῶν ὠνομασμένων ἐπιβουλευθῆναι, καὶ ξύλῳ ἐμπαγῆναι ἢ κἂν ὑπὸ Κρίσκεντος τοῦ φιλοψόφου οὐ γὰρ φιλοκόμπου· οὐ γὰρ φιλόσοφον εἰπεῖν ἄξιον τὸν ἄνδρα· ὅς γε περὶ ἡμῶν ἃ μὴ ἐπίσταται, δημοσίᾳ καταμαρτυρεῖ, ὡς ἀθάων καὶ ἀσεβῶν Χριστιανῶν ὄντων, πρὸς χάριν καὶ ἡδονὴν τῶν πολλῶν τῶν πεπλανημένον ταῦτα πράττων. Εἴ τε γὰρ, μὴ ἐντυχὼν τοῖς τοῦ Χριστοῦ διδάγμασι, κατατρέχει ἡμῶν, παμπόνηρός ἐστι, καὶ ἰδιωτῶν πολλῷ χειρῶν, οἳ φυλάττονται πολλάκις περὶ ὧν οὐκ ἐπίστανται διαλέγεσθαι καὶ ψευδομαρτυρεῖν. Ἢ εἰ ἐντυχὼν, μὴ συνῆκε τὸ ἐν αὐτοῖς μεγαλεῖον· ἢ συνεὶς, πρὸς τὸ μὴ ὑποπτευθῆναι τοιοῦτος ταῦτα ποιεῖ, πολὺ μᾶλλον ἀγεννὴς καὶ παμπόνηρος. *Apologia secunda*, n. 3.

(2) *De Trin.* lib. I, cap. III.

Nos ergo ex prima quaestione, quam circa Dei exsistentiam agitavimus, aliqualem divinae naturae cognitionem nacti sumus; nam impossibile est demonstrare, aliquid esse; quin aliquo modo, quid illud sit, cognitum praesupponatur, et uberius per demonstrationem eruatur et evolvatur: « Est tamen sciendum, inquit Aquinas, quod de nulla re potest sciri *an est,* nisi quoquo modo de ea sciatur *quid est* vel cognitione perfecta vel cognitione confusa. Unde dicit Philosophus, quod definita sunt praecognita partibus definitionis. Oportet enim scientem, hominem esse, et quaerentem quid est homo, per definitionem scire, quid hoc nomen *homo* significat. Nec hoc esset aliquo modo, nisi aliquam rem conciperet, quam scit esse, quamvis nesciat eius definitionem » (1). Et re vera per demonstrationem exsistentiae Dei ex rerum visibilium exsistentia ductam, Deum esse intelleximus sub confusa et generali notione primi moventis immobilis, actus puri, entis necessarii et improducti, gubernatoris rerum omnium sapientissimi, vel saltem primae causae et ab alio nequaquam productae. Has ergo nobilissimas perfectiones, aliasque iuxta nostrum modum intelligendi dimanantes ex ipsis, ad mentem sapientissimorum Doctorum enucleatius, quantum ingenii acies penetrare potuerit, explicare satagemus, et sic quid sit Deus quodammodo attingere conabimur, et, uti monet S. Gregorius, Dei gloriosi invisibilia et excelsa per res visibiles balbutiendo resonabimus (2).

ARTICULUS I.

DE DEI PERFECTISSIMA SIMPLICITATE.

CUR INCIPIENDUM A SIMPLICITATE? Cum a nobis demonstratum sit, Deum esse sub faciliori conceptu causae primae et improductae, ex hac notione statim infertur, Deum debere esse simplicissimum seu omnis realis compositionis expertem; nam omne compositum coagmentatum ex partibus, causam sui *esse* habeat oportet. Idcirco Doctor Angelicus in Summa theologica post quaestionem exsistentiae Dei, immediate aggreditur disputationem de divina simplicitate. Nos vestigia prementes summi Aquinatis eumdem ordinem sequemur, et tum Dei omnimodam simplicitatem explanabimus, tum eam esse Dei propriam vindicabimus. Quod ut a nobis rite praestari possit, quaedam generatim revocanda sunt in memoriam de ente simplici et composito, et de varia simplicitatis ratione.

(1) *In Boet. de Trin.* q. 6, a. 3, ubi scite evolvitur Philosophi doctrina, et applicatur Deo, declarando quonam pacto mens nostra aliquid de Deo cognoscat, ut possit inquirere an Deus sit.

(2) Cf. *Moral.* lib. V, cap. XXIX.

Quid simplicitas? Simplex illud dicitur, quod in se partibus caret ex quibus conflatur; ideoque simplicitas est species quaedam unitatis cui addit indivisibilitatem. Unum quippe dicitur ens indivisum; sed a se partes non excludit, et per divisibilitatem evadere potest multiplex: unde a se excludit multiplicitatem in actu, non vero multiplicitatem in potentia. Contra simplex utramque multiplicitatem excludit. Huic unitati e diametro opponitur compositio seu partium concretio. Iam vero compositio etiam duplex est; nam alia est in re et dicitur *realis*, alia est in conceptibus nostris, et dicitur *rationis;* quando nempe mens nostra propter imperfectum cognoscendi modum diversis conceptibus exprimit aliquid, quod in se unum dumtaxat est et simplex. Prima compositio denotat imperfectionem in re, atque ideo a Deo prorsus arcenda; secunda designat imperfectionem in nostro intellectu, et ideo cum divina simplicitate potest omnino consistere. Immo quo perfectius simpliciusque aliquid in se est, eo multiplicioribus ab intellectu nostro apprehendi potest conceptibus; et hoc propter duo, tum quia simplicia subsistentia intelligimus per species a rebus compositis abstractas, tum quia essentia simplex ac perfectissima cum sit principium infinitarum rerum, quae ad ipsam referuntur et per quas cognoscitur, nobis innotescit per multiplices illas similitudines ac imagines, quae cum unam eamdemque simplicissimam rem manifestent, compositionem denotant in conceptibus apprehendentibus multipliciter et divisim, quod est unum et simplex. Rem sic acu tangit Angelicus Doctor: « Nihil prohibet, intellectum nostrum intelligentem multa multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret: et quanto aliquid est magis simplex tanto est maioris virtutis et principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur » (1).

Divisio simplicitatis. Simplicitas bipartitam habet divisionem; nam aliquid potest dici simplex vel per modum *actus, totius*, et *perfectionis*, vel per modum *potentiae, partis*, et *imperfectionis:* unde simplicitas abstracte et generatim sumpta in suo conceptu formali non dicit neque perfectionem, neque imperfectionem. Doctrina haec sic traditur a S. Thoma: « Simplicitas per se non est causa nobilitatis, sed perfectio; unde ubi perfecta bonitas in uno simplici invenitur, simplex est nobilius, quam compositum: quando autem e contrario simplex est imperfectum, tunc compositum est nobilius, quam simplex, sicut homo nobilior est terra » (2). Hoc melius intelligetur enodando oppositam rationem compositionis. Etenim ex doctrina S. Bonaventurae aliquid potest dupliciter componi; nimirum vel *ex aliis* vel

(1) *ontra gent.* lib. II, cap. XIV: cf. *QQ. DD. De ver.* q. 5, a. 2 ad 2.
(2) *4 Sent.* Dist. 11, q. 2, a. 1 ad 1.

cum aliis (1). Componitur ex aliis, cum est ex partibus coagmentatum, sicut homo constans ex anima et corpore. Componitur cum aliis illud quod cum aliis partibus efficit totum a se distinctum, sicut partes quaecumque sint. Omnis creatura *proprie* sumpta, idest ut aliquid subsistens in rerum natura, habet compositionem ex aliis et cum aliis, quia mutabilis est: *improprie* accepta, idest ut pars rei subsistentis et a Deo concreatae, habet saltem compositionem cum aliis. Hoc explicatum fuit a S. Thoma, quando docuit, posse inveniri in creaturis maximam simplicitatem per modum partis et imperfectionis, non autem per modum totius et perfectionis (2).

Creaturae duplex acceptio. Ut melius evidentiusque appareat, perfectam simplicitatem esse maxime Deo propriam, et nulli creaturae communicabilem, ulterius declarandum est, creaturam sumi posse vel *proprie* vel *improprie.* Primo sensu denotat id quod per se efficitur et causatur, ac per se terminat actionem Dei agentis, idest substantiam singularem et exsistentem: accidentia enim non per se producuntur, sed comproducuntur et concreantur. Idem dicendum est de partibus essentialibus rei, nempe de materia et forma, quae per se non habent esse, sed subsistunt per esse compositi; hinc fieri dicuntur per accidens, idest ratione compositi, quod proprie et vere fit et est; cum fieri sit via ad esse. Secundo sensu sumitur creatura pro quacumque realitate causata, sive sit per se creata, sive sit concreata; et sic creatura dicitur quidquid in rebus est extra Deum, sive sit pars sive totum, sive actus sive potentia, sive compositum ex actu et propria potentia, sive demum sit accidens sive sit substantia, sive sit essentia sive sit exsistentia.

His in antecessum pro rei perspicuitate notatis, propositum problema sequenti propositione solvere aggredimur.

PROPOSITIO.

Causa prima, nempe Deus perfectissima gaudet simplicitate, quae a se excludit omnem realem compositionem. Ex adverso omnes res a Deo productae realiter compositae sunt (3).

Prob. I.ª pars, quae est veritas fidei ex Concilio Lateranensi, Cap. *Firmiter.* Et primo quidem plura argumenta S. Thomae possunt sub unico conspectu sic proponi. Omne compositum 1) est posterius saltem natura suis componentibus, et ab eis dependens; nam simpli-

(1) Cf. S. Bonav. 1 *Sent.* Dist. 8, q. 2.

(2) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. I, cap. XXVI.

(3) De hac re disserit S. Thom. 1 p. q. 3, a 7; *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 1; *Contra gent.* lib. 1, cap. XVI et seq.; 1 *Sent.* Dist. 8, q. 4, a. 1, et q. 5, a. 1.

cius est prius in se, quam addatur sibi aliquid ad compositionem tertii. 2) Habet causam, nam quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in unum, nisi per causam ea adunantem. 3) Constat ex potentia et actu, nam vel una pars est actus respectu alterius, vel omnes sunt in potentia respectu totius. 4) Est aliquid quod non convenit alicui suarum partium, nam totum non potest esse idem ac pars. Iam vero haec quatuor commemorata fronte adversa pugnant cum prima omnium causa, in qua nulla possibilitas vigere potest. Ergo a Deo excludenda est omnis realis compositio.

Quae a nobis proxime disputata sunt, illustria fiunt hisce S. Thomae verbis: « Illud ens quod omnia entia facit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu absque alia potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret, aliud ens prius esse per quod fieret actu. In omni autem composito qualicumque compositione oportet potentiam actui commisceri..... et sic nullum compositum potest esse actus primus. Impossibile ergo est, Deum compositum esse; unde oportet quod sit omnino simplex » (1). Haec argumentandi ratio Doctoris Angelici sic potest ad brevem formulam revocari: Prima omnium causa et primum movens debet esse actus purus. Atqui actus purus est omnino simplex. Ergo Deus nobilissima pollet essendi simplicitate.

Arg. 2.um Primum omnium rerum essendi principium debet esse modo nobilissimo. Atqui modus nobilissimus habendi *esse* est, quo totum aliquid est suum esse. Ergo Deus est suum esse. Iam vero nullum compositum totum est suum esse, quia esse ipsius sequitur componentia, quae non sunt ipsum esse. Ergo Deus non est compositus. Aliis verbis: Deus est suum esse. Sed nullum compositum est suum esse. Ergo Deus non est compositus (2).

Prob. 2.^{a} **pars**, nimirum nullam creaturam esse simplicem, si creatura sumitur sensu stricto pro re subsistenti (3). Haec veritas ita perspicua est ut nihil supra, cum nulla creatura possit esse actus *realiter* purus in suo primo *esse*, quod necessario est receptum in reali potentia, uti suo loco a nobis probatum est (4). Siquidem si in primo esse substantiali excluderetur compositio in creaturis, a fortiori excludenda esset in esse accidentali et secundario, cum in Deo ideo excluditur compositio substantiae et accidentis, quia nulla datur compositio essentiae et esse. Nihilominus cum haec elegans Aristotelis et S. Thomae doctrina non omnibus probetur, aliquid breviter indicabimus quod propositam veritatem suadere valeat.

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 1.
(2) Cf. S. Thom. I *Sent.* Dist. 8, q. 4, a. 1.
(3) Haec secunda pars adversarium habet Scotum, I *Sent.* Dist. 8.
(4) Cf. quae diximus, Ont. pars 2, q. 1, a. 4.

Arg. I.um Omnis creatura habet esse finitum. Atqui esse non receptum in aliquo subiecto non est finitum. Ergo omnis creatura componitur ex esse et eius receptivo. Ut vis argumenti ab Angelico prolati rite percipiatur, considerandum est, infinitum sumi posse dupliciter, idest per modum potentiae et per modum actus: primum denotat imperfectionem, et dicitur *privativum;* secundum notat perfectionem, et dicitur *negativum;* utrumque terminos, limites, et determinationem abesse declarat. Porro si potentia finitur et terminatur per actum, per eumdem perficitur; sed si actus finitur et determinatur per potentiam seu per subiectum, a potentia recipit imperfectionem, coarctationem, et limites; et sic est actus finitus ad capacitatem potentiae, seu ad aliquam nobilitatem essendi determinatus. Quare formalis, proxima, et intrinseca ratio, cur creatura dicatur finita, repetenda est ab eius intrinseca compositione potentiae et actus: extrinseca autem ratio et quodammodo efficiens desumenda est ex eo quod habet esse ab alio participatum et non a se.

Arg. 2.um Omnis creatura est in genere. Atqui omne quod est in genere componitur realiter ex determinabili et determinativo. Ergo omnis creatura est composita. Siquidem, cum genus exprimat determinatum essendi modum, concipi nequit, nisi esse componat cum essentia, in qua recipitur et contrahitur, et sic quidditas creaturae continetur genere et differentia, ex quibus efflorescit species. Et quamvis genus et differentia non differant realiter; nihilominus intentio generis et differentiae sumi non posset, nisi in ente esset realis distinctio potentiae et actus (1). Hinc acute Toletus, ut mox videbimus, ex Dei simplicitate demonstrat, Deum non esse in genere, cum ens simplex et ens determinatum ad genus e regione inter se opponantur.

Arg. 3.um Omnis creatura vel subsistit in se, uti leo, homo, Angelus: vel non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima et forma quaevis mere informans; idest vel sumitur proprie vel improprie. Atqui utroque modo sumpta deficit a divina simplicitate. Ergo creatura non est perfecte simplex, et consequenter simplicitas per modum perfectionis est propria Dei. Propositio minor quoad primam partem sic efficitur a S. Thoma: « Cum in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura vel corporali vel spirituali inveniatur quidditas vel natura sua et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse; et ita componitur ex esse vel *quo est* et *quod est* » (2). Quoad secundam partem sic declarari potest. Quamvis creatura improprie sumpta non

(1) Cf. S. Thom. Opusc. *De ente et essentia,* cap. VI. ubi evolvit quomodo in substantiis simplicibus sumatur intentio generis et differentiae; cf. etiam Opusc. *In Boet. de Trin.* q. 4, a. 2.

(2) 1 *Sent.* Dist. 8, q. 5, a. 1.

necessario componatur *ex aliis*, cum in compositis tandem deveniendum sit ad aliquod simplex; tamen cum ipsa non habeat esse in se, necessario componere debet *cum aliis*, ut possit exsistere. Ergo deficit a perfectione simplicitatis: « Defectus iste, ait Aquinas, perpenditur ex duobus; vel quia est divisibile in potentia vel per accidens, sicut materia prima et forma et universale; vel quia est componibile alteri, quod divina simplicitas non patitur » (1).

Memorata superius argumenta sic possunt summatim et sub unica forma efferri. De ratione cuiuslibet creaturae est ut saltem componatur 1) ex essentia et exsistentia, nam quidditas creaturae non est suum esse, 2) ex substantia et accidente, nam in omnibus rebus creatis potentiae operativae sunt accidentia realiter distincta ab essentia; 3) ex determinabili et determinativo, nam omnis creatura est in genere. Ergo simplicitas quae est per modum perfectionis nulli creaturae competere potest.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Ab uno simplicissimo non possunt multiplices effectus procedere. Atqui a Deo dimanant multiplices effectus. Ergo Deus non gaudet perfectissima simplicitate.

Resp. *Dist. mai.* Ab uno simplicissimo non possunt diversi effectus procedere, si agit necessario et ut causa univoca, *Conc.* Si agit libere et ut causa aequivoca, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Solutio patet ex eo quod Deus operatur extra se libere, et non producit aliquid omnino simile sibi extra se, cum quaelibet creatura sit similitudo deficiens et imperfecta divinae bonitatis. Propter hoc in uno effectu non exprimitur tota causalitas eius; immo nec in pluribus, cum Deus sit omnipotens, ideoque creare sine termino valeat (2).

Oppon. 2.° De Deo efformari possunt propositiones non synonymae. Atqui ens de quo tales propositiones efformantur, non est simplex. Ergo in Deo non datur perfecta simplicitas.

Resp. *Dist. mai.* De Deo efformari possunt propositiones non synonymae, ex parte intellectus, qui diversis conceptibus eamdem rem concipit, *Conc.* Ex parte rei intellectae, quae constat ex diversis realitatibus, *Neg. Contradist, min.* et *Neg. cons.*

Explico. Quod duae propositiones non sint synonymae, potest dupliciter contingere, vel quia illae duae propositiones exprimunt duas diversas res; et tunc evidenter ens de quo illae propositiones efformantur, debet esse compositum. Vel quia illae propositiones sunt manifestativae diversorum conceptuum exprimentium unam eamdemque realitatem; et tunc ad hoc ut illae propositiones verificentur, non

(1) Loc. cit.

(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 1 ad 1.

est necesse ut compositio sit in re significata, sed sufficit ut sit in conceptibus, qui imperfecte et deficienter exprimunt unam eamdemque realitatem; quemadmodum plures creaturae sunt verae similitudines eiusdem simplicissimae causae, quae Deus est.

Oppon. 3.° Deus differt ab omnibus aliis rebus. Atqui quod differt ab alio, compositum est. Ergo Deus non est simplex.

Resp. *Dist. mai.* Deus differt ab aliis rebus per puritatem sui *esse*, vel toto suo esse, *Conc.* Per differentias componentes, *Neg.*

Explico. Dupliciter potest aliquid differre ab alio. Nimirum vel per aliquam differentiam, quae componit cum aliqua notione univoca et communi; et in hoc casu illud quod ita differt ab alio, debet esse compositum ex potentia et actu, seu ex determinabili et determinante. Vel per totam suam realitatem, et in hoc casu illud quod ita differt ab alio, non est compositum. Primo modo una creatura differt ab alia, ideoque omnes creaturae conveniunt in aliquo praedicato univoco, saltem in notione substantiae praedicamentalis. Secundo modo Deus differt ab omnibus creaturis cum quibus convenit solum analogice. Sic etiam differunt, quae dicuntur primo diversa; uti suprema genera. Unde S. Thomas sapienter monet, Deum potius dicendum esse diversum a creaturis, quam ab illis differre, quia proprie et stricte loquendo, quae dicuntur differre, in aliquo praedicato conveniunt, quod de ipsis dicitur secundum rationem omnino eamdem (1).

Oppon. 4.° Deus habet praedicata superiora. Atqui ens quod habet praedicata superiora est compositum. Ergo Deus non est simplex.

Resp. *Dist. mai.* Deus habet praedicata superiora, analogica, *Conc.* Praedicata superiora, univoca, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Praedicatum superius relate ad aliquod subiectum illud dicitur, quod praedicatur tum de illo subiecto tum de aliis. Porro praedicatum superius quandoque sumitur stricto sensu, et est illud quod univoce praedicatur de pluribus inferioribus, quae saltem debent convenire in genere supremo. Quandoque sumitur sensu latiori et est illud quod praedicatur tantum analogice de suis inferioribus, uti esset notio entis praedicata de Deo et de creaturis. Iuxta duplicem hanc acceptionem intelligitur, cur S. Thomas et etiam alii philosophi interdum asserant, Deum esse idem subiecto et praedicato, seu relate ad Deum nullum praedicatum esse superius; interdum vero dicant, Deum habere praedicata superiora, quae non convertuntur cum ipso, quia considerant praedicatum secundum communitatem analogicam, quae communitas secundum quamdam proportionem invenitur inter ens simplicissimum et entia composita (2).

(1) Cf. quae diximus de differenti et diverso,

(2) Cf. quae diximus Ont. pars 1, q. 2, a. 3.

Oppon. 5.° Ens simplicissimum est esse formale omnium rerum. Atqui Deus non est esse formale omnium rerum. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Ens simplicissimum per modum abstractionis, est esse formale omnium rerum, *Conc.* Ens simplicissimum per modum subsistentiae, est esse formale omnium rerum, *Neg. Conc. min.*

Oppon. 6.° Si Deus esset simplicissimus, cognito Deo, cognosceremus simul omnia eius attributa. Atqui hoc est falsum. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Cognito Deo secundum quod subsistit in se, cognosceremus simul omnia attributa, *Conc.* Cognito Deo mediantibus creaturis, cognosceremus simul omnia attributa, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Solutio in promptu est, nam nos cognoscimus Deum ex creaturis, quae sunt Dei similitudines imperfectae, dissimilares, et admodum diversae inter se. Quare intellectus imperfecte et successive per cognitionem perfectionum, quae sunt in creaturis ascendit ad quamdam cognitionem divinarum perfectionum, non prout sunt in se, sed prout repraesentantur a creaturis.

Oppon. 7.° Si Deus esset simplex, totus attingeretur a beatis, ideoque comprehenderetur. Atqui Deus a beatis non comprehenditur. Ergo Deus non est simplex.

Resp. *Dist. mai.* Attingeretur totus sed non totaliter, *Conc.* Attingeretur totus et totaliter, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. S. Thomas hanc difficultatem solvit per hoc quod beati videant Deum totum sed non totaliter; nam ex una parte cum Deus sit simplicissimus non potest videri nisi totus, et ex alia parte cum ab intellectu finito non comprehendatur, non potest videri totaliter. En verba S. Thomae: « Deus a beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter, quia modus cognoscibilitatis divinae excedit modum intellectus creati in infinitum; et ita intellectus creatus non potest Deum ita perfecte intelligere, sicut intelligibilis est, propter hoc non potest ipsum comprehendere » (1). Quomodo autem hoc intelligendum sit, Theologi inter se non concordant in re tam difficili.

Nota. Contra Dei simplicitatem solent afferri plures difficultates ductae ex mysterio Trinitatis, idest ex reali distinctione trium Personarum. Nos huiusmodi obiectiones consulto praetermittimus, cum termini responsionis intelligi nullatenus possint ab iis, qui nondum operam dederint tractatui de *Summa Trinitate*. Si quis autem aliquam anticipatam notitiam de modo solvendi has difficultates acquirere desiderat, potest consulere S. Thomam qui in citata saepius a nobis quaestione septima *de Potentia*, articulo primo, plures difficultates ex Trinitate desumptas affert et solvit.

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 1 ad 2.

ARTICULUS II.

AN IN DEO NATURA IDENTIFICETUR CUM SUBIECTO ET ESSE.

DETERMINATUR QUAESTIO. Duo a nobis in superiori articulo demonstrata sunt; nimirum perfectissimam simplicitatem esse tribuendam Deo, eamque nulli creaturae esse communicabilem, cum de ratione cuiuslibet creaturae sit, ut componatur non solum ex essentia et esse, sed etiam ex substantia et accidente. Nunc autem ut melius evolvatur ratio divinae simplicitatis, directe et singillatim excludenda est a Deo duplex compositio, idest compositio naturae et subiecti seu suppositi, et compositio essentiae et exsistentiae, quarum prima invenitur in substantiis compositis ex materia et forma, uti probavimus in Philosophia Prima disputantes de principio individuationis; secunda vero viget in omnibus creaturis, etiam in formis separatis.

Error Gilberti Porretani. Prima pars quaestionis disputatur contra Gilbertum Porretanum, qui asseruit, Deum proprie non esse suam Deitatem. Huiusmodi error damnatus fuit in Concilio Remensi, et invicte refutatus a S. Bernardo sic contra Gilbertum arguente: « Recedant a nobis, carissimi, recedant novelli non dialectici, sed haeretici, qui... Divinitatem, qua Deus est, Deum non esse, impiissime disputant... Divinitate, inquiunt, Deus est, sed Divinitas non est Deus... Sed si Deus non est, quid est? Aut enim Deus est, aut aliquid quod non est Deus, aut nihil. Etenim non dabis, Deum esse, sed ne nihilum quidem, ut opinor, dabis, quam usque adeo necessariam Deo esse fateris, ut non modo absque ea Deus esse non possit, sed ea sit. Quod si aliquid est, quod non est Deus, aut minor erit Deo, aut maior, aut pars. At quomodo minor, qua Deus est? Restat ut aut maiorem fatearis aut parem. Sed si maior, ipsa est summum bonum non Deus: si par, duo sunt summa bona non unum, quod utrumque catholicus refugit sensus » (1).

Utramque quaestionis partem breviter expediemus, cum nemo ex recentibus tribuat Deo sive primam sive secundam compositionem; immo vel ambas vel saltem secundam ab ipsis excludant creaturis.

Quare Caietanus disserens de identitate essentiae divinae cum exsistentia, iam de philosophis suae aetatis sic scribebat: « Scito quod ista quaestio est subtilissima, et propria antiquis Metaphysicis; a modernulis autem valde aliena, quia tenent non solum in Deo, sed in omni re creata essentiam identificari exsistentiae eius » (2). Nos ergo

(1) Serm. 80, in *Cant. Cantic.*
(2) In 1 p. q. 3, a. 4.

demonstrando ex fontibus Aquinatis, geminam illam compositionem esse arcendam a Deo, indirecte patefaciemus, primam reperiri in quibusdam, secundam adesse in omnibus creaturis.

PROPOSITIO.

In Deo non solum natura et subiectum seu suppositum unum idemque sunt, idest hic Deus secundum rem non differt a Deitate; sed eadem identitas adstruenda est inter essentiam et esse (1).

Prob. I.ª pars. Arg. I.um Supposita rationis conclusione, qua S. Bernardus insectatus est Gilbertum, sic proponimus primum argumentum. Quidditas seu essentia, quae non praedicatur per identitatem de supposito seu subiecto singulari, non est singularis et individuata per seipsam, sed ratione subiecti in quo tamquam forma recipitur; ideoque multiplicabilis est numerice in eadem specie ad multiplicationem subiecti, cui comparatur ut pars formalis; et sic albedo non praedicatur de albo nec humanitas de homine. Atqui essentia divina est per se singularis et individua, cum hoc proprium sit etiam formarum separatarum. Ergo Deitas identificatur cum Deo. Quare S. Thomas postquam declaraverit, cur in rebus compositis ex materia et forma subiectum distinguatur a natura, sic concludit: « In his igitur, quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam sed ipsae formae *per se individuantur,* oportet, quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt *suppositum et natura.* Et sic Deus cum non sit compositus ex materia et forma, oportet quod Deus sit sua Deitas » (2). Argumentatio S. Thomae huc redit: Essentia non est idem cum subiecto seu supposito in compositis ex materia et forma. Atqui Deus non est compositus ex materia et forma. Ergo Deus identificatur cum sua Deitate.

Arg. 2.um Quod non est sua essentia, sed est ab ea *realiter* distinctum, se habet ad ipsam secundum aliquid sui, ut potentia ad actum; ideoque essentia significatur per modum formae, sicut humanitas, quae est pars formalis hominis. Atqui in Deo nulla est potentialitas. Ergo Deus est sua essentia (3). Ut vis argumenti intelligatur, animadvertendum est, realem distinctionem inter subiectum et naturam non esse *adaequatam,* cum suppositum includat naturam, nempe principia speciei, et insuper principia individuantia, quae determinant

(1) De hac re cf. S. Thom. 1 p. q. 3, a. 3 et 4; *Contra gent.* lib. I, cap. XXI et seq.; *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 2; 1 *Sent.* Dist. 8, q. 1, a. 1, et alibi.

(2) 1 p. q. 3, a. 3; cf. etiam *Contra gent.* lib. I, cap. XXI, n. 3.

(3) Cf. S. Thom. *Contra gent.* loc. mox cit.

naturam ad esse huius vel illius singularis. Hinc merito dicitur a S. Thoma suppositum relate ad essentiam habere rationem potentiae secundum *aliquid sui;* quia suppositum in compositis ex materia et forma dicit essentiam et principia individuantia, quae aliquid addunt essentiae per modum potentiae seu subiecti (1). Ex hac S. Thomae doctrina, quam constanter tradit in omnibus suis operibus, patet quid censendum sit de sententia, eorum, qui gloriose affirmant individuum in substantiis compositis distingui solummodo virtualiter, idest secundum rationem intelligibilem, ab essentia!

Prob. 2.ª pars, nempe in Deo essentiam identificari cum sua exsistentia, seu Deum esse ipsum esse subsistens. Primum argumentum concluditur ex conceptu entis necessarii, quem Deo intelligimus convenire, et ita proponitur. Deus necessario est seu exsistit. Atqui absoluta essendi necessitas nequit adstrui in ente in quo essentia componit cum suo esse. Ergo in Deo non datur realis distinctio inter essentiam et actum essendi seu exsistentiam. Propositio minor suadetur ex eo quod si esse non est sua quidditas, sed ipsi coniunctum, tria contingere possunt; vel 1) quod esse huiusmodi dependeat ab essentia; vel 2) quod utrumque dependeat ab extrinseca causa vel 3) quod quidditas dependeat ab esse. Atqui prima et secunda positio sunt contra rationem eius quod necessario est; nam quod dependet ab alio, non est per se necessarium: si tertia hypothesis admittitur, quidditas accidentaliter advenit illi *esse* necessario; nam omne quod consequitur esse rei, accidentaliter ipsi advenit. Ergo in ente, quod per se necessario est, essentia seu quidditas non componit cum actu essendi, sed est ipsum esse subsistens (2).

Arg. 2.um ducitur ex conceptu primae causae, quae est Deus. In prima omnium causa *esse* nequit causari neque a principiis essentialibus, neque a causa extrinseca, secus vel causaret antequam esset, vel causaretur ab alio; utrumque autem cum notione causae primae fronte adversa pugnat. Atqui esse quod non est essentia neque pars essentiae debet esse causatum. Ergo Dei essentia identificatur cum suo esse. Propositio minor est satis per se aperta, nam quidquid est in alio non identificatum cum essentia, causatur vel a principiis essentialibus vel ab agente extrinseco (3).

Arg. 3.um infertur ex notione actus puri, et sic evolvitur. *Esse* dicit actum, cum nihil esse dicatur ex eo quod sit in potentia. Atqui si *esse* dicit actum, Dei essentia minime distinguitur ab ipso; compararetur enim ad *esse* sicut potentia ad actum; et sic in Deo esset compositio potentiae et actus contra notionem actus puri. Ergo in Deo

(1) Cf. quae diximus de principio individuationis,

(2) Cf. S. Thom. *Contra gent.* cap. XXII, lib. I.

(3) Cf. S. Thom. 1 p. q. 3, a. 4.

esse non distinguitur ab essentia: « Ostensum est, ait Angelicus, quod Deus est actus purus absque alicuius potentialitatis permistione. Oportet igitur quod eius essentia sit ultimus actus, nam omnis actus qui est circa ultimum est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse... Oportet igitur quod essentia divina quae est actus purus et ultimus sit ipsum esse » (1).

SCHOLION. Creaturae sunt compositae ex essentia et esse. Enumerata superius argumenta et alia horum similia, dum probant, in Deo non inveniri compositionem essentiae et exsistentiae, demonstrant una, illam compositionem esse admittendam in qualibet creatura ob contrarias rationes, iuxta regulam posterioristicam: si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis, et vicissim, quando agitur de causis propriis. Hoc quod a nobis de creaturis demonstratum fuit directe in Philosophia Prima, luculentius patebit tum ex difficultatum solutione, tum ex iis, quae de Deo glorioso proxime erimus disputaturi. Iure ergo Deus solus dicitur *ipsum esse convertibiliter,* nam propositio: *Deus est esse,* est adaequate idem subiecto et praedicato. Ex adverso nulla creatura dici potest, quod sit *esse*, quia in creaturis *esse* est forma inhaerens non subsistens, idest forma recepta in subiecto seu in essentia; et forma recepta in subiecto non potest praedicari de subiecto convertibiliter, cum multiplicetur ad multiplicationem subiecti. Hinc essentia divina est ipsum esse subsistens, et non subiectum actus essendi; essentia vero creaturae dicitur subiectum habens esse. Hinc esse divinum est immultiplicabile, quia individuatum per seipsum; esse autem creaturae est multiplicabile, quia est individuatum per subiectum seu per essentiam.

Quod esse divinum sit *per se individuatum*, secus ac esse creaturarum, sic traditur a S. Thoma: « Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum, quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud *esse,* quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit. Et in eis verum est, quod esse huius est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae » (2). Rursus quod esse creaturarum sit forma *inhaerens*, et esse divinum sit forma *subsistens*, sic diserte ab eodem Aquinate asseritur: « Intellectus noster hoc modo intelligit *esse*, quomodo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit in quibus esse non est subsistens sed *inhaerens*. Ratio autem invenit, quod aliquod *esse* subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt *esse,* significetur per modum concretionis, tamen intellectus attribuens *esse* Deo,

(1) Opusc. *Compend. theolog.* cap. XI.
(2) *QQ. DD. De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 5.

transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Esse Dei est nobis notum, essentia ex adverso est nobis ignota. Atqui idem non potest esse simul notum et ignotum. Ergo in Deo essentia realiter differt ab esse.

Resp. *Dist. mai.* Esse proprium Dei in quo subsistit est nobis notum, *Neg.* Esse fundans et significans veritatem propositionis, quam format intellectus cum affirmat, Deum exsistere, *Subdist.* Est notum mediantibus effectibus, *Conc.* Est notum immediate, *Neg.*

Explico. Esse dicitur dupliciter. Quandoque significat actum essendi, quandoque denotat veritatem propositionis quam intellectus adinvenit coniungens praedicatum cum subiecto. Primo modo esse Dei est idem quod eius substantia; et sicut essentia Dei est nobis ignota, sic et esse. Secundo modo scimus, quod Deus est, quoniam hanc propositionem concipimus ex effectibus eius (2).

Occurritur Scoto. Doctor Subtilis hanc responsionem S. Thomae reprehendit, inquiens. Si scimus quod haec propositio: *Deus est,* est vera, cognoscimus, ita esse in re, quod Deus sit. Atqui hoc est cognoscere *esse*, quod in ipso Deo est. Ergo (3). Verum, pace Doctoris Subtilis, responsio S. Thomae est omnino approbanda, utpote valde profunda et singularis de Deo. Nam esse Dei in hoc differt ab esse ceterarum rerum, quod in Deo sit ipsa eius quidditas, ita ut haec propositio: *Deus est*, sit in primo modo dicendi per se; cum e contrario esse ceterarum rerum distinguatur ab earum quidditatibus. Exinde consequitur, quod esse Dei *absolute* et secundum se est terminus quaestionis *quid est,* et *secundum quid* est terminus quaestionis *an est,* ut fundans veritatem propositionis. Contra esse creaturarum non est terminus quaestionis *quid est*, cum non sit praedicatum primi modi; sed secundum se et simpliciter est terminus quaestionis *an est.*

Et hac de re cum de aliis scimus *an est*, dicimur scire esse quod significat veritatem propositionis et simul esse ipsius rei, quia cognoscitur secundum proprium modum, secundum quem cognoscibile est. Cum autem de Deo scimus, *an est,* dicimur scire *esse* quod significat veritatem propositionis, et nescire *esse Dei;* non quod ultimus terminus cognitionis nostrae sit esse propositionis, cum terminus sit esse Dei; sed quia per hanc cognitionem non cognoscitur esse Dei propria cognitione, sed mediante actu essendi creaturarum. Quod scientissime omnino

(1) Loc. cit. ad 7.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 3, a. 4 ad 2.
(3) Cf. Scot. 1 *Sent.* Dist. 3, q. 1, initio.

et paucis perstrinxit Aquinas inquiens: « Scimus quod haec propositio, quam formamus de Deo cum dicimus, *Deus est,* vera est; et hoc scimus ex eius effectibus » (1).

Oppon. 2.° Esse unius rei est diversum ab esse alterius non quia est esse, sed quia est in tali natura receptum. Atqui esse divinum est diversum ab esse ceterorum. Ergo est receptum in essentia.

Resp. *Dist. mai.* Esse unius rei distinguitur ab esse alterius, quia recipitur in natura, si agitur de esse non per se subsistenti. *Conc.* Si agitur de esse per se subsistenti, *Neg. Contradist. min.* Esse divinum est diversum ab esse ceterorum, quia est receptum in aliqua natura, *Neg.* Est diversum per suam ipsam puritatem, *Conc.*

Oppon. 3.° Esse non receptum in essentia, est esse indeterminatum. Atqui quod est indeterminatum nequit tribui Deo. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Esse non receptum in essentia est indeterminatum per modum actus, *Conc.* Est indeterminatum per modum potentiae, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Indeterminatum sicut et infinitum potest dici dupliciter, nempe *privative* et *negative.* Primum dicitur per modum potentiae et imperfectionis et denotat indistinctionem. Secundum dicitur per modum actus et perfectionis, et negat limites. Iam vero esse, quod est ultima rei actualitas, quae determinari et perfici nequit per formam aliquam supervenientem, si determinatur, solummodo determinari potest per subiectum quod ipsum coarctat et limitat ad aliquem essendi modum. Si vero est absolutum a subiecto et per se subsistens, tunc est actus purissimus complectens in sua simplicissima realitate perfectiones infinitas, seu omnes essendi nobilitates. Audi S. Thomam: « Hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico *esse* aliquid addatur, quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam... Unde non sic determinatur *esse* per aliud, sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam » (2).

Oppon. 4.° Omnis propositio in qua idem de se praedicatur, est per se nota. Atqui si esse Dei identificatur cum essentia, in hac propositione *Deus est,* idem de se praedicatur. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Propositio in qua idem de seipso praedicatur est per se nota, quoad se, *Conc.* Est per se nota, quoad nos, *Subdist.* Si termini sunt nobis noti, iterum *Conc.* Si sunt nobis ignoti, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Solutio patet ex iis quae a nobis superius disputata sunt de cognoscibilitate exsistentiae Dei.

Pro aliis difficultatibus potest conferri S. Thomas in citata quaestione 7, a. 2 *de Potentia.*

(1) 1 p. q. 3, a. 4 ad 2.
(2) Loc. cit. ad 9.

ARTICULUS III.

AN DEUS IN ALIORUM COMPOSITIONEM VENIAT.

RERUM SERIES ET NEXUS. Exclusa a Deo omni reali compositione *ex aliis*, ad melius patefaciendam Dei gloriosi perfectissimam simplicitatem, videndum est, utrum Deus possit saltem venire in compositionem aliorum, ut ita dicatur componere *cum aliis*. Quaestio haec posset censeri plene soluta ex doctrinis iam enodatis; nam compositio cum aliis e diametro opponitur simplicitati, quae est per modum actus, perfectionis, et totius, quam Deo attribuimus. Verum ad melius coarguendos philosophos illos, qui absurde admodum docuerunt, Deum ita componere cum aliis rebus, ut fungatur munere causae sive formalis sive materialis, directe demonstrabimus, a Deo arcendam esse quamlibet compositionem *cum aliis*.

Errores philosophorum. Contra memoratam veritatem exorti sunt varii errores tum inter veteres, tum inter recentes. Principio quidem occurrunt Stoici, qui docuerunt, Deum esse animam mundi, mundumque commenti sunt, esse animal intelligens et sapientia praeditum (1). David de Dinando stultissime affirmavit, Deum esse causam materialem, unde omnia exorta sunt, quae in mundo exsistunt. Ex opposito Almariciani docuerunt, Deum esse principium formale omnium rerum; Pantheistae vero tum veteres tum recentes vel diserte vel aequivalenter Deum confundentes cum esse communi et formali omnium rerum, consequenter, subverso ipso contradictionis principio, dixerunt, omnia esse unicum ens unicamque substantiam. Inter hos adnumerandum est Spinosa cuius doctrinam evolverunt Transcendentales, qui errores super errores cumulantes cum Heghelio affirmarunt, Deum esse ens commune et impersonale, in quo cuncta sive ad ordinem subiectivum et idealem, sive ad ordinem obiectivum et realem pertinentia, qualibet rerum distinctione perempta, unum idemque sunt. Heghelianam doctrinam in scenam reduxit apud nos Antonius Rosminius, qui ex placito illo auspicatus, quod ens de Deo et de rebus creatis praedicetur *univoce*, et Transcendentalium philosophia imbutus, eo pervenit ut doceret, *esse ideale*, seu *esse initiale*, quod iuxta Rosminium est ipsum esse Verbi divini, praecisa subsistentia, non differre ab esse, quo quaelibet creatura constituitur ens. Hinc logice concludit, *esse* creaturarum in rerum creatione non fieri a Deo sed tantum poni, et pereunte aliqua creatura, non perire eius esse, sed tantum ab ea divelli (2).

(1) De errore Stoicorum cf. S. August. *De Civ. Dei*, lib. VII, cap. VI.
(2) Cf. Rosm. *Teosof.* pag. 380 et seq.

PROPOSITIO.

Deus non est esse formale omnium rerum; neque in aliorum compositionem venire potêst (1).

Prob. prop. Arg. I.[um] Si Deus esset *esse* formale omnium rerum, haec admittenda forent: 1) Deus esset maxime compositum saltem compositione cum aliis, neque dici posset ipsum *esse* subsistens, nam subsisteret in aliis. 2) Esse divinum esset determinatum ad naturas praedicamentales, idest ad substantiam, et ad accidentia, secundum quod esset esse formale sive substantiae sive accidentis. 3) Omnes res haberent infinitam essendi perfectionem, et insuper omnia unum idemque essent, quia unico essendi actu terminata. Atqui haec omnia sunt evidenter impossibilia, ipsumque contradictionis eflatum funditus subvertunt. Ergo non solum esse Dei est diversum ab esse formali ceterorum, sed ab aliis differt per seipsum, idest per suam puritatem. Hoc de esse unius creaturae relate ad esse alterius haudquaquam affirmari potest; cum, uti vidimus, esse unius creaturae differat ab esse alterius, non quia est *esse*, sed quia est in tali vel tali essentia receptum, idest quia est contractum ad aliquem determinatum modum essendi. Ex hac sane admirabili S. Thomae doctrina non solum liquido constat differentia Dei et creaturarum; verum etiam singularis ratio statuitur, secundum quam Deus diversus est a ceteris rebus toto suo esse. Nam tametsi inter esse unius creaturae et esse alterius differat, secus omnia essent unum; nihilominus esse omnium creaturarum pertinet ad quaestionem *an est.* E contrario esse divinum pertinet proprie et per se ad quaestionem *quid est;* et sic est simplicissimum et solitarium, idest cum nulla re concretum et permistum, meritoque nuncupatum: ipsum esse subsistens. Exinde consequitur, nomen substantiae proprie acceptum, quatenus denotat quidditatem cui competit esse in se, non posse praedicari de Deo, sed solummodo improprie et secundum aliquid, quatenus nomine substantiae intelligitur ipsum esse primum, seu non esse in alio, et huiusmodi.

Arg. 2.[um] Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione; sicut homo non est aliquid praeter individua naturae humanae, nisi in intellectu, qui apprehendit essentiam abstractam a principiis individuantibus. Atqui Deus non solum est ens reale et subsistens, sed proprium principium et causa effectrix omnium rerum realiter exsistentium. Ergo Deus nullo pacto confundi potest cum esse communi omnium rerum (2). Haec S. Thomae argumentatio

(1) De hac re, cf. S. Thom. 1 p. q. 3. a. 8; *Contra gent.*, lib. I, cap. XXVI; Opusc. *Compend. theologiae*, cap. XVII; 1 *Sent.* Dist. 8, q. 1 a. 2.

(2) Cf. S. Thom. *Contra gent.* loc. cit. n. 4.

omnia Transcendentalium sophismata explodit, et simul ostendit, pantheismo finitimam esse illam Rosminii opinationem, secundum quam *esse* creaturarum minime dici debet creatum, sed positum, idest ab aeterno praeexsistens, et terminis finitis seu rerum naturis in tempore applicatum. Exinde flueret, *esse* aeternum, quod non potest esse nisi Deus, copulari cum natura finita, quum eaque efficere unam rem subsistentem, et ab ea divelli, quando creatura destruitur, eo ferme pacto, quo esse animae per interitum hominis separatur a corpore. Haec omnia purum putumque pantheismum redolent, et germanum conceptum creationis subvertunt: immo iuxta S. Thomam ipsa rerum generatio et corruptio funditus perimeretur, si esse, quo formaliter sunt creaturae, esset ab aeterno; nam in illa hypothesi non acquireretur per generationem novum *esse* alicui prius exsistenti, quod est proprium generationis, sed ad summum novus essendi modus, qui constitueret alterationem.

Difficultates quae fieri solent contra veritatem a nobis proxime vindicatam, solutae iam sunt superius; nihilominus non erit inutile quasdam hic breviter indicare, et in propria forma iterum proponere.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Deus est in omnibus rebus. Atqui quod est in alio, componit cum illo. Ergo Deus est esse formale omnium.

Resp. *Dist. mai.* Deus est in omnibus, sicut causa efficiens et conservans, *Conc.* Sicut causa formalis, *Neg.*

Oppon. 2.° Iuxta S. Dionysium (*Cael hier.* cap. IV), Deitas est *esse* omnium. Atqui esse ingreditur compositionem rei. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Deitas est esse omnium, effective et exemplariter, *Conc.* Est esse omnium, formaliter, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Quaelibet res dicitur ens a suo proprio *esse*, quo in se intrinsece constituitur et distinguitur ab aliis, ideoque in rerum natura nullum datur esse commune. Verum cum omnia entia participata habeant esse ab ente per essentiam, nempe a prima causa, quae est Deus, sic Deus vel Deitas dicitur *esse* omnium rerum, quatenus est causa efficiens et exemplaris omnium, quae esse participant.

Oppon. 3.° Esse Dei est simplicissimum. Atqui esse simplicissimum, est esse commune omnium rerum. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Esse Dei est simplicissimum per modum perfectionis et subsistentiae, *Conc.* Per modum abstractionis et imperfectionis, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 4.° Esse Dei est esse, cui nulla fit additio. Atqui esse cui nulla fit additio, est esse commune et universale. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Esse Dei est esse, cui nulla fit additio, et de cuius ratione est ut nulla ei fieri possit additio, *Conc.* De cuius ratione est ut ei fieri possit additio, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

ARTICULUS IV.

UTRUM DEUS SIT IN ALIQUO GENERE.

QUAESTIONIS RATIO ET STATUS. Perfectissima simplicitas, quam Deo convenire demonstravimus, excludit a primo omnium rerum principio omnes reales compositiones, quae reperiuntur tum in substantiis visibilibus, uti est compositio materiae et formae, naturae et subiecti; tum in substantiis etiam invisibilibus, uti est compositio essentiae et exsistentiae, substantiae et accidentis. Haec eadem nobilissima simplicitas excludit a Deo compositionem intentionalem ex genere et differentia, ex qua coalescit species. Nam licet haec compositio sit secundum intentionem; tamen subaudit compositionem realem in eo, quod ponitur in genere, cum genus sumatur a potentia, et differentia sumatur ab actu. Quare illa eadem argumenta, quae efficient, Deum utpote ipsum esse subsistens et actum purum non posse cogi ad genus, demonstrabunt una, creaturas omnes, quae sunt in genere, esse compositas ex reali potentia et actu.

Quid genus? Nomine generis intelligitur *determinatio quaedam entis*, seu *peculiaris essendi modus* (1). Unde illa entia coguntur ad genus, in quibus *esse* determinatur ad certum essendi modum; et quoniam diversae rationes, quibus esse generaliter determinari potest, reducuntur ad decem, hinc decem efflorescunt suprema rerum genera, quae Aristoteles nuncupavit praedicamenta seu categorias. Cum ergo *esse* sit ultima rei actualitas, quae perfectionem denotat, et e contrario determinatio haec dicat imperfectionem et limites, perspicuum est, limitationem illam oriri non posse, nisi ab aliqua potentia, in qua *esse* recipitur, et confiniis circumscribitur. Et ea de re *esse*, quod pertinet ad determinatum essendi genus, debet necessario recipi in aliquo subiecto, quocum componit, et aliquid efficit, quod dici haudquaquam potest ipsum esse, sed necessario dicendum est aliquid habens esse seu compositum ex quidditate et actu essendi. Ens ergo quod est actus purissimus, complectens in sua simplicissima realitate infinitas essendi nobilitates, praehabens modo eminentiori omnes creaturarum perfectiones, ad determinatum essendi modum, seu ad genus revocari nequit, nisi velimus infinitum cum finito perperam commiscere.

Divisio generis. Genus distribuitur bifariam, nimirum in *metaphysicum* et *logicum*. Metaphysicus quippe considerat res secundum quod esse habent extra intellectum. Logicus spectat intentiones, quas in diversis rerum perfectionibus considerandis intellectus adinvenit. Sic genus quandoque sumitur pro intentione mentis efformantis aliquod

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De ver.* q. 1, a. 1.

praedicatum essentiale commune multis differentibus specie; quandoque sumitur pro natura subiecta intentioni (1).

Quomodo aliquid est in genere. Quae coguntur ad genus, dicuntur esse in genere dupliciter; vel nempe *directe* et *formaliter,* vel *reductive.* Sunt in genere formaliter essentiae completae, quae logice considerari possunt vel ut genus generalissimum, ut notio substantiae, vel ut species aliqua contenta sub genere. Contra reducuntur ad genus; vel 1) partes quidditatis compositae, uti materia prima et forma substantialis, quae pertinent reductive ad genus substantiae; vel 2) principium alicuius praedicamenti, sicut unitas relate ad quantitatem discretam, et punctum relate ad quantitatem continuam; vel 3) privatio, quae reducitur ad genus sui habitus.

Auctorum sententiae. In primis nobis occurrunt Gabriel Biel (2), Gregorius Ariminensis (3), et generatim Nominales, quibus adstipulatus est Rosminius, qui tuentur, Deum directe pertinere ad praedicamentum, et esse sub genere. Haec sententia, uti testis est Toletus, videtur periculosa, et quasi erronea. Sic enim arguit memoratus auctor: Quidquid sub genere ponitur, est aliquo modo compositum. Atqui Deus non est compositus. Ergo non est sub genere. Propositio minor est de Fide; propositio maior, ait Toletus, apud mediocres Logicos est certissima; nam si aliquid est sub genere, per differentiam contrahentem fit illo genere inferius (4).

Contraria sententia quae docet, Deum non esse in genere, communis est omnibus probatis Doctoribus, quorum agmen ducit S. Thomas. Omnes quippe in conclusione amplectenda ad unum concinunt, licet non parum dissentiant circa principia, unde illa conclusio eruitur. Siquidem 1) Doctor Angelicus deducit, Deum non esse in genere, eo quod de Deo et de creaturis nulla praedicatio univoca haberi possit, inquiens: « Haec potest esse alia ratio, quare Deus non est in aliquo genere, quia scilicet nihil de ipso et de aliis *univoce* praedicatur » (5). Scotus ex adverso fatetur, Deum non esse in genere, sed improbat hoc fundamentum, quod nempe ens non praedicetur univoce de Deo et de aliis (6). 2) S. Thomas docet, ens non praedicari univoce de Deo et de creaturis, quia in Deo ens denotat ipsum esse subsistens et irreceptum, in creaturis vero significat id quod habet esse, seu actum essendi receptum in aliquo subiecto, per quod indi-

(1) Cf. S. Thom. Opusc. *De nat. generis,* cap. IV et V; cf. etiam Opusc. in *Boet. de Trin.* q. 4, a. 2, et q. 6, a. 3.
(2) 2 *Sent.* Dist. 8, q. 1.
(3) 1 *Sent.* Dist. 8, q. 3.
(4) Cf. Tolet. in 1 p. q. 3, a. 5.
(5) 1 *Sent.* Dist. 8, q. 4, a. 2 ad 1.
(6) Cf. Scot. 1 *Sent.* Dist. 8, q. 2 et 3.

viduatur. Exinde concludit, substantiam non praedicari univoce, neque ut genus de Deo et de creaturis, quia substantia, quae est genus, habet *esse* aliud a sua quidditate; nam quae sunt in genere conveniunt in quidditate, differunt autem per *esse* (1). Verum complures Doctores, qui negant realem distinctionem quidditatis et esse in creaturis, fatentur, Deum non esse in genere substantiae; docent etiam, nullum praedicatum dici *univoce* de Deo et de creaturis; sed negant principium unde hoc deducit Aquinas, nempe quod ens in Deo denotet esse irreceptum, et in creaturis significet esse receptum, seu compositum ex essentia et esse. Optandum foret huiusmodi Doctores sincere fateri suum in hac re dissensum a doctrina Summi Aquinatis. Sic iuvenes non caperentur

PROPOSITIO.

Deus non est in genere, neque directe et formaliter, neque indirecte et reductive (2).

Prob. I.ª pars. Arg. I.um Si Deus esset in genere, aut esset genus generalissimum, aut species quaedam contracta per differentiam. Atqui neutrum dici potest absque evidenti absurditate. Ergo Deus non est in genere. Propositio minor declaratur per partes. Non potest admitti primum, quia tunc Deus praedicaretur de omnibus, quae sunt sub genere illo, quod est sane absurdum: neque dici potest secundum, cum id ex quo sumitur differentia, quae speciem constituit, se habeat ad id, ex quo sumitur genus, sicut actus ad potentiam; nam natura generis designatur ad speciem per differentiam actuantem et determinantem genus. Iam vero in Deo nulla est potentia cum sit purissimus actus. Ergo non potest collocari in aliquo genere (3).

Arg. 2.um Si Deus poneretur in genere, aut esset in genere entis, aut in genere substantiae, cum in Deo nullum sit accidens. Atqui neutrum affirmari potest. Ergo Deus non est species quaedam sub genere. Siquidem, ut propositio minor illustretur, ens non potest esse genus, quia non potest per differentias extra ipsum positas determinari ad species, cum extra ens non sit nisi non ens, quod nequit esse differentia (4). Neque dici potest, substantiam praedicari de Deo ut genus; nam, uti monet Aquinas, loco mox citato, substantia, quae est genus, non est suum esse, secus omnis substantia esset suum esse, et

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 3, a. 5.

(2) De hac re disserit S. Thom. 1 p. q. 3, a. 5; *QQ. DD. De Pot.* q. 7. a. 3; 1 *Sent.* Dist. 8, q. 4, a. 2; cf. etiam Cosm. Alam. *Logica,* q. 9, a. 5.

(3) De intentione generis et differentiae, cf. S. Thom. in *Boet. de Trin.* q. 4, a. .2

(4) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. 1, cap. XXV.

consequenter non esset *esse* causatum ab alio, cum ratio generis debeat salvari in omnibus, quae sub genere continentur, et sic nulla substantia esset causata ab alio. Quod ut melius intelligas, notandum est, substantiam praedicamentalem, quae est genus, non posse definiri: *Ens per se,* cum ens non possit esse genus. Sed si substantia aliquo modo definiatur, eius definitio erit: *Res cuius quidditati debetur esse non in aliquo,* et sic haec definitio non competit Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam (1).

Arg. 3.um Deus est ipsum esse subsistens et actus purissimus. Atqui omnia, quae sunt in genere, composita sunt. Ergo Deus non est in genere. Propositio minor exinde suadetur a S. Thoma, quod ea quae sunt in eodem genere, communicant in essentia generis, quae praedicatur de ipsis in eo quod quid est; differunt autem secundum *esse,* cum non sit idem esse hominis et esse leonis. Iam vero non possunt convenire et differre per idem. Ergo omnia quae sunt in genere, composita sunt (2). Quod autem sermo sit de reali compositione, hoc sole ipso illustrius fit sequenti Angelici doctoris testimonio, in quo etiam conceptis verbis docet, creaturas esse *realiter* compositas ex essentia et esse. En eius clarissima verba: « Omne quod est in genere substantiae, est compositum *reali* compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet, qnod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab aliis, cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento; et ideo omne, quod est in praedicamento substantiae, *compositum est saltem ex esse et quod est* » (3). Mirabile est recentes quosdam scriptores non vidisse vim argumenti a S. Thoma propositi. Illud autem mirabilius quod conati sunt aliis persuadere, Angelicum Doctorem, nullibi meminisse distincionis realis inter essentiam et exsistentiam in creaturis!!!

Confir. ex eo quod si Deus esset in uno genere, haberet solum perfectionem illius generis; uti substantia non habet per se perfectionem quantitatis. Sed Deus habet cumulatissime omnium perfectionem. Neque in omnibus simul generibus reponi potest; nam ut argumento S. Bonaventurae utamur, quod in pluribus generibus simul reponitur, participat formaliter illorum rationes, sicut homo albus est in genere substantiae ratione unius, et in genere qualitatis ratione alterius. Iam vero Deus non sic participat genus, sed omnium generum habet eminenter perfectiones. Ergo nequit esse in pluribus generibus.

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 3 ad 4, et 1 *Sent.* Dist. 8, q. 4, a. 2 ad 1.

(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 3, a. 5.

(3) *QQ. DD. De ver.* q. 27, a. 1 ad 8.

Prob. 2.ª pars, nempe Deum non esse in genere per reductionem sicut principium. Siquidem principium, quod reducitur ad aliquod genus habet rationem partis relate ad illud genus, ultra quod non se extendit, sicut punctum relate ad quantitatem continuam, et unitas relate ad quantitatem discretam, quae funguntur munere partis, et confinia quantitatis excedere nequeunt. Iam vero Deus est maxime simplex per modum actus et totius, et est principium effectivum totius esse et perfectionis omnium generum. Ergo non continetur in aliquo genere sicut principium definitum ad illud genus.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Habens praedicata superiora pertinet ad genus. Atqui Deus habet praedicata superiora. Ergo est in genere.

Resp. *Dist. mai.* Habens praedicata superiora univoca, est in genere, *Conc.* Habens praedicata superiora analoga, est in genere, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Solutio patet ex explicatis; siquidem nullum praedicatum est ita superius Deo, ut secundum rationem omnino eamdem possit de aliis dici.

Oppon. 2.° Deus differt genere ab omnibus creaturis. Atqui quod differt genere, est in alio genere. Ergo Deus est in genere.

Resp. *Dist. mai.* Deus differt genere a creaturis, quia est extra et supra omne genus, *Conc.* Quia cogitur ad aliquod peculiare genus, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Solutio est per se evidens.

Oppon. 3.° Omne quod definitur, est in genere. Atqui Deus definitur; nam dicitur actus purus. Ergo Deus est in genere.

Resp. *Dist. mai.* Omne quod definitur definitione *proprie dicta,* est in genere, *Conc.* Quod definitur definitione improprie dicta, nempe aliqua declaratione, est in genere, *Neg. Contradist. min.*

Oppon. 4°. Omne quod praedicatur de aliquo essentialiter, nempe *in eo quod quid,* et est in plus, vel dicitur ut species vel ut genus. Atqui omnia quae praedicantur de Deo, praedicantur essentialiter, et aliis etiam conveniunt. Ergo praedicantur de Deo vel ut species vel ut genus, ideoque Deus est in genere.

Resp. *Dist. mai.* Quae praedicantur de aliquo essentialiter, et sunt in plus, praedicantur vel ut species vel ut genus, si praedicatio est univoca, *Conc.* Si praedicatio est analoga, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Haec difficultas non differt nisi verbo tenus a prima; nam esse in plus, et esse praedicatum superius sunt idem.

Oppon. 5.° Deus est mensura omnium substantiarum. Atqui unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, ut ait Philosophus (10 *Metaph.* text. 7). Ergo Deus est in genere substantiae.

Resp. *Dist. mai.* Deus est mensura substantiarum, omnino superexcedens naturam praedicamentalem, *Conc.* Est mensura proportio-

nata et determinata ad aliquod praedicamentum, *Neg. Contradist. min.* Unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, si mensura est proportionata, *Conc.* Si mensura est improportionata et superexcedens, *Subdist.* Mensuratur per aliquid, quod reducitur ad illud genus, *Neg.* Mensuratur per aliquid, ad quod tum illud genus, tum omnia alia genera reducuntur, *Conc.* et *Neg. cons.*

Oppon. 6.° Deus est substantia, cum non sit accidens. Atqui si est substantia, ponitur in genere. Ergo Deus est in genere.

Resp. *Dist. mai.* Deus est substantia transcendentalis et lato sensu dicta, *Conc.* Deus est substantia praedicamentalis et stricto sensu sumpta, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Divisio entis in substantiam et accidens est divisio entis creati; ideoque licet Deus non sit accidens, non tamen *proprie* dici potest substantia; tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia denotat quidditatem, quae est aliud a suo esse. Attamen quantum ad id quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio et huiusmodi, potest largo modo dici substantia, quae intelligitur supra omnem substantiam creatam; et tunc est idem praedicato et subiecto, sicut in omnibus, quae de Deo praedicantur, et consequenter propter diversum modum praedicationis substantia non dicitur univoce de Deo et de creaturis, sed analogice.

Oppon. 7.° Deus differt a creaturis, ideoque habet differentiam. Atqui omne habens differentiam est in genere. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Deus differt, idest diversus est a creaturis per suum esse subsistens et simplicissimum, *Conc.* Differt per differentiam componentem, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* (1).

QUAESTIO III.

De divinae naturae perfectionibus.

RERUM CONTINUATIO ET SERIES. Ex conceptu causae improductae et ex notione moventis immobilis sub qua probavimus Dei exsistentiam, immediate deduximus, primum rerum omnium principium debere esse natura simplicissimum simplicitate illa, quae dicitur per modum perfectionis, actus, et totius. Et ea de re ad qualemcumque divinae naturae cognitionem capessendam, primo loco quaestionem de Dei perfectissima simplicitate pro viribus et modulo intellectus nostri versare tentavimus. Divina autem simplicitas, quae in actu purissimo et esse per se subsitenti consistit, ab intellectu nostro concipitur ut fons et formalis ratio ceterarum Dei gloriosi perfectionum,

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 3 ad 2.

quae secundum rem et veritatem in Deo unum idemque sunt cum ipso essendi actu, a quo distinguuntur secundum rationem intelligibilem mentis nostrae. Et hoc in causa est, quamobrem post divinam simplicitatem, alias Dei perfectiones nunc lustrandas animo explorandasque suscipimus; et sic gradatim et pedetentim ad aliqualem divinorum cognitionem minus imperfecte perveniemus.

ARTICULUS I.

DE INFINITATE DEI.

CONCEPTUS INFINITI DECLARATUR (1). Nomen finiti et infiniti initio usurpatum fuit, uti monet Aristoteles, ad designandam quantitatis molem. Cum autem in Deo haec quantitas seu magnitudo minime reperiatur, nomen infiniti de Ipso praedicatur non secundum hanc nominis proprietatem, sed secundum translationem illam iuxta quam S. Augustinus dixit: « In his quae non mole magna sunt, idem est maius esse quod melius esse » (2). Quam ad rem secernenda est quantitas molis et quantitas perfectionis; quarum prima pertinet ad res corporeas, et dividitur in continuam et discretam; altera praesertim spectat ad res spirituales et a materia separatas: et ideo triplex efflorescit infinitum, nempe *perfectione, magnitudine,* et *multitudine.*

Infinitum dicitur dupliciter. Cum de ratione infiniti sit ut limites et confinia quodammodo a re tollat, secundum diversam rationem tollendi fines, infinitum sumitur bifariam, idest *privative* et *negative.* Primo sensu indicat aliquid potentiale, indeterminatum, et imperfectum, seu potentiam non terminatam proprio actu quo finitur et perficitur; sic genus relate ad differentiam ex qua perficitur et determinatur ad certam speciem. Secundo sensu denotat aliquid maxime actuale, perfectissimum, et per se determinatum, idest distinctum, quod proprium est actus purissimi, qui per suam ipsam puritatem individuatur, et a ceteris distinguitur. Primo sensu infinitum privatur finibus rem unam ab alia distinguentibus, ideoque indistinctum remanet. Secundo sensu fines negat, seu a se arcet, cum per se distinctum sit ab omnibus, et nulla cum re possit commisceri.

Elegans S. Thomae testimonium. Geminam hanc infiniti rationem graphice describit ac veluti sub oculos ponit S. Thomas per oppositam finiti notionem. En aurea eius verba: « Infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia antequam recipiat formam est in potentia ad

(1) De infinito disserit Arist. *Metaph.* lib. XI, cap. XI.
(2) *De Trin.* lib. VI, cap. VIII.

multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinata huius materiae. Materia autem perficitur per formam per quam finitur; et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur: unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum *esse*. Cum igitur *esse* divinum non sit *esse receptum in aliquo*, sed Ipse sit suum esse subsistens, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus » (1).

Testimonium enarratur. Ex verbis Doctoris Angelici proxime recitatis evidenter deducuntur sequentia. 1) Fines in creaturis oriuntur ex intrinseca compositione potentiae et actus, nimirum ex eo quod quodlibet subsistens creatum denotat actum contractum et determinatum per aliquam potentiam, in qua recipitur, et non quatenus est actus capax ulterioris perfectionis, licet irreceptus, uti imaginatur Scotus, et explicant omnes, qui Scoto adstipulantes inficiantur in creaturis realem distinctionem ex essentia et esse (2).

Siquidem actus non intrinsece determinatus per potentiam dicit hoc ipso infinitam perfectionem, sicut actus divinus, qui dicitur purus, quia non commistus subiecto, et consequenter non unibilis alteri actui; ulterior quippe perfectio non additur priori actui, nisi ratione subiecti seu potentiae, quae per primum actum non fuit totaliter perfecta; ideoque praeter primam essendi nobilitatem, aliam suscipere valet, quae adducit *esse* quoddam secundum, quod dicitur accidentale, cum non faciat esse *simpliciter*, sed esse *tale*. Sic in creaturis viget compositio tum ex essentia et exsistentia et accidente: et e contrario iure negatur in Deo compositio ex substantia et accidente ex eo praecise, quod Deus non sit compositus ex essentia et esse: « Ipsum *esse*, ait Aquinas, non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua; quamvis *id quod est* possit aliquid aliud participare; nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse; ergo nihil habet quod non sit de sua substantia; nullum ergo accidens ei inesse potest » (3).

2) Materia prima habet per se realitatem dumtaxat potentialem, non autem aliquem actum; secus ille actus finitus materiae esset quidam determinatus modus essendi, ideoque materia prima esset formaliter in praedicamento substantiae; et consequenter quaelibet forma

(1) 1 p. q. 7 a. 1; cf. etiam *QQ. DD. De Pot.* q. 1, a. 2.
(2) Scot. 1 *Sent.* Dist. 8, q. 2.
(3) *Contra gent.* lib. 1, cap. XXIII.

ipsi superveniens esset accidentalis et afferret esse quoddam secundum. Siquidem illud est formaliter in aliquo praedicamento, quod habet per se determinatum modum essendi. Iam vero talis esset materia prima, si actum entitativum haberet. Ergo. Quod si anima rationalis non est formaliter in praedicamento substantiae, licet habeat determinatum modum essendi, id ex eo praecise procedit, quod ille actus essendi ita est in anima receptus, ut essentia animae non sit subiectum completum illius actus, sed ordinem dicat ad materiam, quam elevat ad suum ipsum esse; et sic materia et anima substantialiter copulantur et efficiunt unicam essentiam, ita ut idem esse sit utriusque, sed ab anima communicatum materiae.

Notio perfecti declaratur (1). Ut melius disputetur quaestio de infinitis Dei perfectionibus, non erit supervacaneum, aliquid in antecessum praedicere de notione *perfecti,* quae intime admodum nectitur cum notione *infiniti.* Perfectum, si nominis significatio spectatur, idem est ac *totaliter factum,* seu iuxta Tullium est illud cui nihil addi potest. Quare perfectum denotat aliquid, quod est actu, et quod est factum; quod enim est in potentia, dici potest inchoatum, non vero perfectum; ideoque perfectum dicitur aliquid, secundum quod habet *esse.* Et quoniam in creaturis datur esse substantiale, et esse accidentale, hinc creaturae perfectio considerari potest vel secundum esse substantiale; et sic omnis creatura dici potest quodammodo absolute perfecta secundum modum perfectionis substantialis, cum ipsi nihil desit de primo *esse,* quod est in indivisibili; vel consideratur secundum esse accidentale, quod multiplicari potest indefinite; et sic omnis creatura est perfecta simul et perfectibilis, quia habens aliquod esse accidentale, potest ulterius suscipere aliud accidens, et ab eo perfici; ideoque potest dici perfecta simul et imperfecta, secundum ordinem vel ad esse accidentale quod habet, vel ad illud quod potest habere.

Ratio perfecti transfertur ad Deum. Nomine perfectionum in creaturis intelligimus varios modos, secundum quos res aliqua a Deo condita est actu vel *simpliciter* vel *secundum quid;* et sic efflorescit perfectio substantialis, per quam res simpliciter est seu exsistit, et perfectio accidentalis, uti sapientia, per quam homo est sapiens, iustitia per quam est iustus, albedo per quam est albus, et sic porro. Cum autem perfectum duo dicat, nempe aliquid factum, et aliquid quod est actu, nomen perfecti Deo attribui non potest secundum totam suam significationem, sed solum secundum quod dicit esse in actu. Hoc ita notatum fuit a S. Thoma: « Sicut dicit Gregorius, balbutiendo excelsa Dei resonamus. Quod enim *factum* non est, *perfectum* proprie dici non potest. Sed quia in his quae fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum, transumitur hoc nomen

(1) De perfecto agit Arist. *Metaph.* lib. V, cap. XVI, test. 21.

perfectum ad significandum omne illud, cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum perfectionis sive non » (1). Cum autem in Deo, qui est ipsum esse subsistens, actus essendi sit purissimus et infinitus, in Ipso multiplex perfectio adesse nequit, quia est unus et simplicissimus essendi actus. Consequenter omnes essendi nobilitates sive substantiales, sive accidentales, quae sparsim, divisim et multipliciter sunt in rebus a Deo conditis, modo eminentiori simpliciter et una praehabentur in purissimo esse divino, per quod Deus est, et sapiens est, et iustus est, et omnipotens est.

Duplex perfectionis genus. Ad explicandum quomodo perfectiones creaturarum sint in Deo, Theologi distinguunt duo genera perfectionum. Primum est earum, quae nuncupantur *simpliciter simplices:* secundum vero est illarum, quae dicuntur, vel perfectiones *secundum quid,* vel non simpliciter simplices, vel mistae. Primi generis sunt, quae nullam in suo conceptu imperfectionem involvunt, nec repugnantiam aut oppositionem cum aequali aut maiori perfectione. Quam ad rem perfectio simpliciter simplex merito definitur a S. Anselmo: *Ea quae in unoquoque est melior ipsa quam non ipsa* (2): nimirum, uti Caietanus interpretatur, ea quae in latitudine entis ut sic melior est ipsa, quam quaelibet ipsi repugnans. Omnis alia perfectio quae non sit eiusmodi, dicitur perfectio secundum quid.

Iam vero tametsi tum perfectiones simplices, tum perfectiones mistae procedentes a Deo in creaturas sint in Deo modo eminentiori; tamen iuxta modum loquendi apud Doctores receptum, primae dicuntur inveniri in Deo *formaliter*, idest iuxta propriam nominis significationem; quia nullam in suo conceptu formali involvunt imperfectionem; ideoque habere illas secundum propriam nominis significationem est melius quam illis carere, servata semper analogia inter Deum et creaturas. Secundae vero in Deo dicuntur inveniri *eminenter;* nimirum talem in Deo agnoscimus perfectionem, qua potest se solo communicare rebus memoratas perfectiones, ita ut nomina quae illas significant, de Deo dici nequeant nisi metaphorice.

Huius distinctionis vis ita declaratur a S. Thoma: « Quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas hoc modo, quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur: sicut *lapis* significat aliquid materialiter ens, et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo, nisi metaphorice. Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione; ut *ens, bonum, vivens,* et huiusmodi. Et talia *proprie* dicuntur de Deo » (3).

(1) 1 p. q. 4, a. 1 ad 1.
(2) S. Ansel. *Monol.* cap. XIV, aliis XV.
(3) 1 p. q. 13, a. 3 ad 1.

Quid sunt in Deo perfectiones creaturarum? Perfectiones omnes rerum creatarum, quatenus sunt in Deo, nihil aliud sunt, uti docet S. Augustinus, nisi ipsamet creatrix essentia Dei (1): non quia formaliter loquendo, posse res efficere, sit eas formaliter continere; sed haec locutio causalis vera est: quia continet eas eminenter, ideo potest eas efficere; et illam continentiam declaramus per ordinem ad effectum, cum nulla clarior tantae rei explicandae suppetat ratio. Praestat audire Doctorem Angelicum: « Quidquid est in effectu perfectionis, oportet inveniri in causa secundum eamdem rationem, si agens est univocum; eminentiori modo, si agens est aequivocum... Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexsistere in Deo secundum eminentiorem modum... Sic quae sunt diversa et opposita in seipsis, praeexsistunt ut unum absque detrimento simplicitatis ipsius » (2).

Quam ad rem cum omnis creata perfectio secundum adaequatam rationem, quam habet in creatura, involvat imperfectionem et limites, patet talem perfectionem non esse in Deo secundum eamdem prorsus rationem, sed modo eminentiori. Unde quando dicimus, quasdam perfectiones creaturarum in Deo contineri *formaliter*, quasdam ex adverso contineri *eminenter;* hoc ideo a nobis affirmatur, quod Deus secundum primas habet aliquam formalem convenientiam cum creaturis, secundum quam nomen, quod illam perfectionem significat, praedicatur proprie de Deo, licet analogice. Secundum alias vero perfectiones non datur haec convenientia, nec formalis denominatio, uti proxime declaravimus ex S. Thoma, sed per eas intelligimus et declaramus efficacitatem divinae virtutis; ideoque affirmamus, dari dumtaxat continentiam eminentialem (3).

Opiniones Philosophorum de infinitate Dei. Deum esse infinitum tam docti quam indocti ex notione primae causae profitentur. Siquidem, uti testatur S. Augustinus: « Omnes certatim pro excellentia Dei dimicant; nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est. Itaque hoc omnes Deum consentiunt esse, quod ceteris rebus omnibus anteponunt » (4). Hoc idem longe ante S. Augustinum tradiderat Aristoteles, qui de Philosophis Naturalibus disserens, ait: « Omnes qui videntur pro dignitate tetigisse talem philosophiam, fecerunt sermonem de infinito, atque omnes tamquam principium quoddam ponunt eorum, quae sunt » (5). Verum licet omnes Philosophi tum veteres tum recentes ipso naturae ductu et coacti veritate, fassi sint,

(1) Cf. S. August. *De Trinit.* lib. IV a principio.
(2) 1 p. q. 4, a. 2.
(3) Cf. Tolet. in 1 p. q. 4, a. 2.
(4) *De Doctr. Christ.* lib. I, cap. VII.
(5) *Physic.* lib. III, cap. V, text. 24.

primum rerum principium idest Deum esse infinitum; nihilominus hanc naturae vocem perperam intelligentes, circa naturam infiniti commentitias et plane absurdas opiniones in lucem protulerunt (1).

Errores veterum. Ut a veteribus exordia ducamus, nonnulli, uti testatur S. Thomas, « accipientes finitum et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis; unde dicebant, Deum esse infinitum, quia virtus eius est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt, essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam » (2). Verum enim, uti notat idem Aquinas, alio modo finis eiusque negatio pertinet ad quantitatem, alio modo ad essentiam; finis quippe essentiae est id quod contrahit essentiam ad aliquam entis speciem, et a negatione talis finis essentia Dei infinita praedicatur. Unde sic infinitatem divinae essentiae declarat: « Omnis forma in propria ratione, si abstracte consideratur, infinitatem habet... Et ideo illud quod habet esse absolutum, et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsummet est suum esse illud est infinitum simpliciter; et ideo eius essentia infinita est, et bonitas eius, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad capacitatem eius » (3).

Veteres Pantheistae. Huiusmodi Philosophi confundentes infinitum, quod dicitur per modum potentiae et imperfectionis cum infinito, quod dicitur per modum actus et perfectionis, attribuerunt primo rerum principio infinitatem potentialem, ratique sunt, illud esse unum idemque vel cum materia ex qua omnia prognata ponebant, sicut Democritus et Anaxagoras; vel cum esse communi omnium rerum, sicut Pithagoras et Thales ex Schola Ionica, Xenophanes ex Eleatica, Parmenides, et Melissus, qui absurde proclamarunt, omnia quae exsistunt, revocanda esse ad unicum ens (4).

Recentes transcendentales. Veterum commenta de infinitate Dei pene quoad ipsa verba instaurarunt Transcendentales Germaniae, quibus adstipulati sunt plures in Gallia, uti Vacherotus, Renanus, et Cousinus, qui Dei infinitatem explicant per hoc quod Deus non sit *esse* aliquod reale seu *personale.* Ita enim argumentantur: Infinitum est omnis determinationis et limitationis expers, et cum omnia complectatur in se, a nulla re, quae extra ipsum est, distingui potest. Iam vero personale et reale est a ceteris distinctum. Ergo infinitum est impersonale. Ab hac doctrina non procul abest sententia Rosminii asserentis, *esse* omnium rerum finitarum et creatarum identificari cum

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. I, cap. XLIII fine.
(2) 2 *Sent.* Dist. 43, q. 1, a. 1.
(3) Loc. cit.
(4) Cf. Arist. *Physic.* lib. I, cap. IV; *De Generat.* lib. I, cap. XVII.

ipso *esse* Verbi divini, sublata subsistentia. Hi omnes errores perperam admodum confundunt infinitum et indeterminatum *privative* acceptum cum infinito et indeterminato *negative* sumpto: « Infinitum primo modo, ait Aquinas, Deo convenire non potest... quia omnis privatio imperfectionem designat, quae longe a Deo est » (1). Verum, ut idem Aquinas loquitur, « Deus dicitur infinitus *negative,* quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur » (2); et alibi: « Aliquid dicitur determinatum dupliciter, primo modo ratione limitationis, alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est determinata primo modo, sed secundo modo » (3).

PROPOSITIO.

Deus est actu infinitus quoad essentiam et virtutem, seu in se simplicissime, et in actu purissimo complectitur infinitas essendi agendique nobilitates et perfectiones (4).

Prob. I.ª pars. Arg. I.um Cum perfectio denotet actum, et imperfectio designet potentiam, eo perfectior erit actus, quo minus habet potentialitatis a qua determinatur et finitur, sicut patet in formis quae eo perfectiores sunt, quo minus contrahuntur per materiam. Atqui Deus est actus purissimus et nulli potentialitati obnoxius, cum sit ipsum esse subsistens. Ergo Deus continet in se cumulatissime omnes essendi nobilitates et perfectiones, ideoque infinitus quoad essentiam dicendus est. Haec argumentandi ratio ita eleganter evolvitur a S. Thoma: « Deus qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum cui non deest alicuius generis nobilitas: omnis enim nobilitas cuiusque rei est sibi secundum suum esse. Nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset. Sic ergo secundum modum, quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Nam res, secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est, cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitas deesse potest, quae alicui rei conveniat. Sed rei, quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi nobilitatem... Deus igitur, qui est suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate, quae alicui rei competat » (5).

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 1, a. 2.
(2) *QQ. DD. De ver.* q. 2, a. 2 ad 5.
(3) *Quodlib.* 7, a. 1 ad 1.
(4) De hac re cf. S. Thom. 1 p. q. 7, a. 1; *Contra gent.* lib. I, cap. XLIII; 1 *Sent.* Dist. 43, q. 2, a. 1; *QQ. DD. De Pot.* q. 1, a. 2.
(5) *Contra gent.* lib. I, cap. XXVIII.

Verba S. Thomae declarantur. Mox recitata S. Thomae verba mirum in modum accommodata sunt ad ostendendum, quam longe ab eius doctrina absint, qui opinantur, in creaturis *esse* non recipi in subiecto seu essentia, sed cum ipsa identificari. Audiant iterum Doctorem Angelicum: « Cum esse divinum non sit esse *receptum in aliquo*, sed ipse sit suum esse subsistens; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus » (1). Ergo intrinseca et formalis ratio, cur creaturae finitae sint, in eo reponenda est, quod esse creaturarum sit in subiecto aliquo receptum. Hinc idem Aquinas ait: « Quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est, quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad aliquam terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter » (2). Actus quippe limitatur per potentiam in qua recipitur; ideoque esse receptum in essentia hominis determinatur ad aliquam nobilitatem, quae est non simpliciter esse, sed hominem esse.

Occurritur Scoto et eius adstipulatoribus. Neque audiendus est Scotus, qui elegantem hanc S. Thomae doctrinam vexare conatur, decernens, *esse* creaturarum non dici potentiale et imperfectum, eo quod sit in reali potentia receptum; sed potius quia ulteriori perfectione seu actu perfici possit (3). Hoc, inquam, nihil est et sibi repugnans; nam cum *esse* sit ultima actualitas rei, nequit in se suscipere ulteriorem actum, qui ipsum determinat ad esse tale vel quale, sed solum ratione subiecti in quo est contractum et limitatum (4). Si secus dicitur, fatendum est cum eodem Scoto, *esse* contrahi ad diversa praedicamenta per differentias reales ipsum actuantes, ideoque dici *univoce* de Deo et de creaturis, de substantia et de accidente.

Arg. 2.um Si ipsum esse absolute consideratum esset finitum, non posset participari nisi finitis et determinatis modis. Atqui hoc est absurdum, cum in ea hypothesi possibiles essent res productae usque ad determinatum gradum participationis, et non amplius. Ergo Deus, qui est ipsum esse subsistens et absolutum, infinitus esse debet.

Arg. 3.um Propria ratio primi rerum omnium principii postulat ut sit in omni genere nobilitatis perfectissimum, et id quo melius non possit cogitari. Unde ipse Tullius dixit: « Principatum id dico, quo nihil in quoquo genere nec potest nec debet esse praestantius. Itaque necesse est, illud etiam in quo est totius naturae principatus, esse omnium optimum, omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum » (5). Atqui Deus est primum rerum omnium principium. Ergo perfectiones habet infinitas et interminatas.

(1) 1 p. q. 7, a. 2.
(2) Loc. cit.
(3) Cf. Scotum, 1 *Sent.* Dist. 8, q. 2.
(4) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 2 ad 9.
(5) *De nat. Deorum*, lib. II, cap. XI.

Prob. 2.ª pars, nempe Dei potentiam et virtutem agendi nullis esse terminatam limitibus. Etenim cum Deus sit primum efficiens et prima rerum omnium causa, eius agendi virtus, quae est mere activa, nullo pacto differt ab eius essentia. Atqui essentia divina est infinita. Ergo etiam virtus activa et potentia Dei infinita sit oportet. Hoc argumentum sic explicate ac luculenter proponitur a S. Thoma: « Illud quod habet esse absolutum, et nullo pacto *receptum in aliquo,* immo ipsum est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia eius infinita est, et bonitas, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius. Et ex hoc quod essentia est infinita sequitur, quod potentia eius infinita sit; et hoc expresse dicitur in libro de Causis, quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quia ipsummet est sua virtus » (1).

Verum ex eo quod potentia Dei sit in se infinita, minime concluditur, eam posse producere aliquid simpliciter infinitum; nam esse infinitum, est contra rationem rei productae. Uti enim monet Angelicus: « Est contra rationem *facti,* quod essentia rei sit ipsum esse eius; quia esse subsistens non est esse creatum. Unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non potest facere aliquid non factum, hoc enim esset contradictoria esse simul; ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter » (2). Sed potentia infinita eo sensu intelligenda est, quatenus nunquam tot effectus facit, quin plures facere possit, nec unquam ita intense operatur, quin intensius operari possit, et eo modo operatur, quo finita potentia nequit operari, idest omnino independenter a quolibet alio, nullaque praesupposita materia (3).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Omne infinitum habet rationem partis, potentiae, et imperfectionis. Atqui nihil huiusmodi invenitur in Deo, qui est actus purissimus. Ergo Deus non est infinitus.

Resp. *Dist. mai.* Omne infinitum habet rationem partis et imperfectionis, si sumitur *privative, Conc.* Si sumitur *negative*, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Solutio patet ex praenotatis.

Oppon. 2.° Essentia Dei est maxime determinata. Atqui quod est determinatum, est finitum. Ergo essentia Dei est finita.

Resp. *Dist. mai.* Essentia Dei est maxime determinata, idest distincta, *Conc.* Idest limitata, *Neg.*, *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

(1) 1 *Sent.* Dist. 43, q. 1, a. 1; cf. *QQ. DD. De Pot.* q. 1, a. 2.
(2) 1 p. q. 7, a. 2 ad 1.
(3) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 1, a. 2.

Explico. Determinatum sumi potest dupliciter. Quandoque opponitur potentiali et confuso, et tunc significat distinctum; et in hac significatione Essentia Dei iure dicitur maxime determinata; quia non solum distinguitur ab omnibus aliis rebus, sed distinguitur et individuatur per suam ipsam puritatem, seu toto suo esse. Quandoque determinatum opponitur infinito, quod est per modum actus, et tunc significat limitatum et coarctatum; et in hac significatione Essentia Dei minime dici potest determinata (1).

Oppon. 3.° Quod est distinctum ab aliis, est limitatum ad aliquod genus perfectionis, ideoque non est infinitum. Atqui Essentia Dei est distincta ab aliis. Ergo non est infinita.

Resp. *Dist. mai.* Quod est distinctum ab aliis per aliquid additum, est determinatum ad aliquod genus, *Conc.* Quod est distinctum ab aliis per seipsum, seu per suum actum irreceptum et esse subsistens, *Neg.*, *Contradist. min.* et *Neg. cons.* Uti enim ait S. Thomas: « Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine exsistente in subiecto » (2).

Oppon. 4.° Simplex et infinitum pugnant inter se. Atqui Deus est maxime simplex. Ergo non est infinitus.

Resp. *Dist. mai.* Simplex et infinitum sumptum *privative* pugnant simul, *Conc.* Simplex et infinitum quod est *negative* dictum pugnant inter se, *Neg.* Solutio patet ex dictis; nam cum infinitum privative dictum sit passio quantitatis, minime potest esse aliquid simplex, sed hoc infinitum non praedicatur de Deo (3).

Oppon. 5.° Si essentia divina est infinita, debet in se continere omnes perfectiones creaturarum. Atqui in simplici Essentia Dei non inveniuntur omnes perfectiones creaturarum. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Debet in se continere perfectiones creaturarum, eminenter et unite, *Conc.* Debet in se continere perfectiones creaturarum, formaliter et divisim, *Neg.*, *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

(1) Cf. S. Thom. *Quodlib.* 7, a. 1 ad 1.
(2) 1 p. q. 7, a. 1 ad 3; cf. etiam *QQ. DD. De Pot.* q. 1. a. 2 ad 7.
(3) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 5.

ARTICULUS II.

DE SIMILITUDINE DIVINA (1).

DEFINITUR QUAESTIO. Cum omnes creaturae a Deo conditae sint, necessario debent aliquam divinae naturae similitudinem gerere; nam quilibet effectus est quodammodo similis suae causae; ideoque intellectus noster ex effectibus progredi solet ad cognitionem causae capessendam. Verum in hac divinarum perfectionum similitudine prae se ferenda creaturae partim conveniunt, partim discrepant. Conveniunt quippe in hoc, quod omnes assimilentur Deo secundum quamdam analogiam, et non secundum eamdem rationem specificam aut genericam; cum Deus, universale agens, in nulla specie vel genere sit contentus. Discrepant vero in hoc quod quaedam perfectius, quaedam imperfectius imitantur divinam bonitatem, secundum maiorem vel minorem gradum perfectionis, quem adeptae sunt a Deo. Antequam ergo accedamus ad diversam rationem similitudinis determinandam, declarandi sunt quidam conceptus.

Quid similitudo? Similitudo generatim attenditur secundum convenientiam seu communicationem in forma. Quae quidem communicatio, iuxta S. Thomam, potest tripliciter vigere: vel 1) secundum eamdem rationem et eumdem modum; ut duo aequaliter alba: vel 2) secundum eamdem rationem et diversum modum; sicut duo inaequaliter alba: vel 3) secundum diversam rationem et diversum modum; sicut accidit in agentibus aequivocis. Siquidem omne agens agit sibi simile, et agit secundum formam, ideoque in effectu debet esse similitudo formae agentis. Sed si agens non continetur neque in genere, neque in specie, eius effectus non poterit participare similitudinem formae agentis secundum eamdem rationem generis vel speciei, sed secundum quamdam analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo ea quae sunt condita a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, sicut primo et universali principio totius esse et omnium essendi perfectionum (2).

Deus dici nequit proprie similis creaturis. Creaturae cum participent imperfecte et deficienter infinitas Dei perfectiones, rite dicuntur similitudines imperfectae seu dissimiles Dei; nam similes sunt in quantum Deum imitantur; dissimiles vero secundum quod deficiunt a sua causa. Verum Deus nullo pacto ex proprietate vocabuli dici potest similis creaturis. Uti enim scite disserit S. Thomas: « Simile alicui

(1) De hac re disserit S. Thom. 1 p. q. 4, a. 3; *Contra gent.* lib. I, cap. XXIX, et lib. III, cap. XIX, XX, XXI; 1 *Sent.* Dist. 3, q. 2.

(2) S. Thom. 1 p. q. 4, a. 3.

dicitur, quod eius possidet qualitatem et formam: quia igitur quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est. Unde et Deo recte similis dicitur. Non autem potest dici, Deum habere quod creaturae est; unde nec convenienter, Deum creaturae similem esse; sicut nec hominem dicimus suae imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur. Multo etiam minus proprie dicitur, quod Deus creaturae simlletur; nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei, quod ab alio accipit unde simile est » (1).

Pulcherrimam hanc S. Thomae rationem perbelle et eleganter sic contra Epicurum explicaverat Tullius: « Nec intelligo, cur maluerit Epicurus, Deos hominum similes dicere, quam homines Deorum. Quaeres quid intersit: si enim hoc illi simile sit, esse illud huic video. Sed hoc dico non ab hominibus formae figuram venisse ad Deos. Dii enim semper fuerunt, et nati nunquam sunt; at homines nati. Ante igitur humana forma quam homines, ea qua erant forma Dii immortales. Non ergo illorum humana forma, sed nostra divina dicenda est » (2). Dictorum ratio assignatur a S. Dionysio per hoc quod in his quae sunt unius ordinis accipitur mutua similitudo; non autem in causa et causato. Dicimus enim, quod imago sit similis homini, et non e converso; et sic creatura Dei similis dici quodammodo potest, minime vero Deus creaturae (3).

Duplex similitudo effectus ad causam. Similitudo cuiuslibet effectus ad propriam causam potest esse diversa, secundum quod effectus diversimode causam repraesentat. Iam vero repraesentatio haec tribuitur bifariam, secundum quod creaturae dicuntur repraesentare divinam bonitatem per modum *vestigii*, vel per modum *imaginis* (4). Ut haec partitio rite intelligatur, utraque haec representandi ratio breviter ad mentem Doctoris Angelici enucleanda est.

Repraesentatio vestigii. Vestigium sumitur hic metaphorice ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam ducens confuse in cognitionem alicuius, cum non repraesentet ipsum, nisi secundum partem, scilicet pedem, et secundum inferiorem superficiem tantum. Quare tria in ratione vestigii consideranda veniunt, idest 1) similitudo; 2) imperfectio similitudinis; 3) quod ducit in cognitionem alterius cuius est vestigium. Secundum hoc in creaturis

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. XXIX fine.

(2) *De nat. Deorum*, lib. I, cap. XXXII.

(3) Cf. S. Dyonis. *De div. Nom.* cap. IX. Quo pacto res Deo assimilentur explicatur a S. Thoma, *Contra gent.* lib. III, cap. XIX, XX.

(4) Cf. S. Thom. 1. p. q. 45, a. 7.

omnibus invenitur vestigium Creatoris; nam in creaturis invenitur similitudo, per quam ad Dei cognitionem ascendimus, et quae est similitudo imperfecta, cum solummodo habeant convenientiam analogicam cum divina natura et bonitate (1). Nihilominus inter creaturas quaedam sunt, quae divinas perfectiones minus imperfecte repraesentant, earumque repraesentatio dicitur esse ad modum imaginis; sicut homo in Sacris Litteris perhibetur factus ad imaginem et similitudinem Dei propter intelligendi virtutem, qua exornatur.

Repraesentatio Imaginis. Imago definiri solet: *Similitudo expressa ex aliquo ipsum repraesentans secundum speciem, vel ad minus secundum accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram;* sicut hominis imago dicitur esse in tabula. Quare 1) de ratione generica imaginis est, ut sit similitudo; sed non omnis similitudo est imago, cum imago supra rationem similitudinis addat, quod sit ex alio expressa; nam dicitur imago ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum quantumvis alteri ovo simile, non dicitur imago, quia non est expressum ex altero. Requiritur 2) ad rationem imaginis, ut sit similitudo repraesentans secundum speciem; et ideo vermis qui oritur ex homine non dicitur imago propter similitudinem generis, contra filius dicitur proprie et perfecte imago patris; vel repraesentans saltem secundum accidens proprium speciei, praesertim secundum figuram. Sic non sufficit repraesentare secundum accidens pluribus speciebus commune; ideoque si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, non dicitur esse ad illius imaginem.

PROPOSITIO.

Res omnes a Deo conditae, sunt similitudines deficientes divinae naturae et bonitatis; diversimode tamen, nam quaedam Deum repraesentant solum per modum vestigii, quaedam etiam per modum imperfectae imaginis.

Prob. I.ª pars. Arg. I.um Deus est primum principium et causa efficiens omnium rerum ab Ipso diversarum. Atqui omnis agens agit secundum quod est actu, et agit sibi simile. Ergo omnes creaturae a Deo effectae similitudinem divini actus consequuntur. Cum autem similitudo sit convenientia in forma, quae diversimode est in Deo in quo est actus purissimus, et in creaturis in quibus est actus potentiae admistus; consequens est, creaturas quodammodo convenire cum Deo, quodammodo ab eo differre, et Ipsi esse imperfecte similes, nempe, iuxta S. Dionysium, esse dissimiles *similationes* divinarum perfectionum. Haec argumentandi ratio ita proponitur a S. Thoma: « Effectus

(1) Cf. S. Thom. 1 *Sent.* Dist. 3, q. 2, a. 1

a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione: necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri. De natura enim agentis est, ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod est actu; unde forma efficiens in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur... Huic rationi Dionysius concordat, qui dicit: « Eadem similia sunt Deo et dissimilia: similia quidem secundum imitationem eius, qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis contingit esse: dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis » (1).

Arg. 2.um Omnes creaturae cum sint determinatae ad aliquem essendi modum seu ad genus, compositionem et imperfectionem essentialiter involvunt. Atqui esse limitatum, contractum, et receptum in subiecto, in aliquo simile est, et in aliquo dissimile cum esse subsistenti, irrecepto, et infinite perfecto. Ergo omnes creaturae similitudinem imperfectam divinae naturae gerunt.

Conf. ex eo quod intellectus noster per creaturas in aliqualem et imperfectam divinarum perfectionum cognitionem ascendit. Iam vero si creaturae vel nullam vel perfectam Dei referrent similitudinem, Deus vel nullo pacto vel perfecte cognosceretur a nobis. Ergo omnes creaturae sunt imperfectae Dei similitudines.

Prob. 2.a pars, nempe creaturas rationales et intellectivas repraesentare Deum per modum imaginis. Primo quidem notandum est, creaturam rationalem non dici factam ad Dei imaginem, eo quod cum Deo conveniat in specie, nam Deus cum rebus creatis non convenit nisi secundum analogicam similitudinem; sed quia intellectuales creaturae, secus ac ceterae rationis expertes aliquam peculiarem convenientiam habent cum Deo a se repraesentato, quae magis finitima est illi convenientiae, quae intercedit inter ea quae conveniunt specie; ideoque solae dicuntur esse ad imaginem Dei. His notatis, sic concluditur ratio. Solae creaturae intellectuales assimilantur Deo prout Intelligit et sapit. Atqui assimilari Deo prout intelligit et sapit, est ipsius esse similem secundum quasi ultimam differentiam, ideoque secundum quasi speciem. Ergo solae creaturae intellectuales sunt ad imaginem Dei. Propositio minor declaratur, distribuendo res, penes similitudinem ad Deum, in tres perfectionis gradus; nempe prout sunt, vivunt, et intelligunt. Iam vero ea, quae simul cum esse et vita habent intellectum, ita sunt similitudine Deo proxima, ut nihil in rebus creatis sit magis propinquum divinae bonitati. Rem sic enodat Angelicus: « Manifestum est, quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur aliqua Deo, primo in quantum sunt, secundum in quantum vivunt, tertio in quantum sapiunt et intelli-

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. XXIX.

gunt, quae, ut Augustinus dicit, ita Deo sunt similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae proprie loquendo sunt ad imaginem Dei » (1).

SCHOLION. Creaturae appetunt Deo assimilari (2). Ex iis quae proxime disputata sunt, facillime infertur, omnes creaturas naturaliter appetere divinam similitudinem, seu Deo assimilari non solum secundum quod Deus est; sed etiam secundum quod causando, suam bonitatem aliis communicat. Et primo quidem omnia naturaliter appetunt esse, quod perspicue apparet, eo quod quae corruptioni obnoxia sunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, secus in non esse continuo dilaberentur. Iam vero res assimilantur Deo in eo quod esse habent, cum Deus sit ipsum esse subsistens. Ergo cum omnia appetant esse, consequenter expetunt Dei similia esse seu Deo assimilari in eo quod est. Hoc clarius elucescet, si advertatur, quod agens dicitur finis rei ab eo productae, in quantum effectus tendit in similitudinem causae, recipiendo formam in qua convenit cum agente: hinc in generatione vel alteratione forma geniti vel alterati dicitur finis, ad quem generatio vel alteratio tendit. Sed omnes res sunt effectus divinae actionis. Ergo Deus est omnium finis, in quantum omnia tendunt in suam similitudinem, et Deo similia esse affectant.

Et quoniam id quod habet rationem finis, dicitur bonum, sic res Deo assimilari cupiunt, in quantum bonus est. Iam vero bonitas divina simplex est et in uno consistens, cum ipsum divinum esse omnem perfectionis plenitudinem complectatur. Contra cum nulla substantia creata sit suum esse et sua bonitas, consequenter res creata suam perfectionem possidet non in uno, sed in multis, et sic secundum diversa dicitur esse, sapiens esse, operans esse. Quare licet creatura dicatur bona in quantum est; non potest tamen dici simpliciter bona, si aliis careat, quae ad eius bonitatem requiruntur. Ex hoc illa consecutio emergit, quod creatura appetens divinae bonitatis similitudinem, ordinatur in Deum ut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum accidentia, quae ipsam perficiunt, et etiam secundum operationem, quae ad ipsius completam perfectionem procul dubio pertinet.

Creaturae ergo divinam similitudinem referre gestiunt non solum in quantum sunt; verum etiam in quantum operantur et aliorum causa sunt, quia tum esse tum operari ad rei perfectionem spectat. Et re vera, ut ulterius haec ratio declaretur, creaturae tendunt in Dei similitudinem, in quantum Deus bonus est, sed ex Dei bonitate procedit, quod aliis *esse* largiatur, cum quodlibet agat in quantum est

(1) 1 p. q. 93, a. 2.
(2) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. XIX, et seq.

actu perfectum. Ergo res generaliter expetunt in hoc Dei similes esse, quod sint causae aliorum. Praeterea quilibet effectus in finem tendit in quem dirigitur ab agente, cum agens sibi effectum assimilet. Porro agens non solum sibi assimilat effectum, quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem; sicut enim ab agente conferuntur effectui principia per quae subsistit; ita etiam principia per quae aliorum est causa, et sic animal a generante accipit virtutem nutritivam et generativam. Cum autem res Deo assimilentur, sicut effectus suae causae agenti, consequenter natura sua intendunt Deo assimilari in hoc quod sint aliorum causae.

Demum omnes res creatae tendunt in divinae perfectionis similitudinem per suam perfectionem. Iam vero unumquodque tunc perfectum est quando potest alterum sibi simile facere. Ergo res naturaliter appetunt, ut sint aliorum causae. Cum autem quodlibet agens prius in se perfectum sit, quam possit alterum causare, consequitur, ultimam rei creatae perfectionem in eo consistere, quod aliorum sit causa; nam cum res per multa in divinam similitudinem tendat, illud extremum et ultimum ei restat, ut Deo assimiletur per hoc quod sit aliorum causa essendi; hinc merito Dionysius dicit, quod omnium divinius est, Dei cooperatorem fieri (1).

Quamobrem omnia in summam conferentes, dicimus, res a Deo conditas per suas finitas perfectiones iugiter tendere in aliqualem similitudinem infinitae et simplicissimae Dei perfectionis. Sed perfectio bonitatis in creaturis, quae dicit rationem ultimi, per hoc maxime viget, quod agant et aliorum causae sint. Ergo creaturae Deo assimilari, divinamque perfectionem imitari gestiunt tum in hoc quod sunt, tum vel maxime in hoc quod aliorum sunt causae (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Similia dicuntur quae conveniunt in forma. Atqui creaturae non conveniunt in forma cum Deo; nam nullius creaturae essentia est suum esse. Ergo nulla creatura est similis Deo.

Resp. *Dist. mai.* Similia dicuntur quae conveniunt in forma vel secundum eamdem rationem, vel secundum rationem partim eamdem, partim diversam, *Conc.* Solum quae conveniunt secundum rationem omnino eamdem, *Neg. Contradist. min.* Creaturae non conveniunt in forma cum Deo, analogice, *Neg.* Non conveniunt, univoce, *Conc.* et *Neg. cons.* Solutio intelligitur ex iis, quae a nobis alibi explicata sunt de convenientia analogica, quae intercedit inter Deum et creaturas, et ulterius declarabuntur in sequenti articulo. Satis sit in praesentia

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. XXI.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 5, a. 1 et 5

huc transferre solutionem a S. Thoma huic difficultati datam: « Non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma secundum eamdem rationem generis aut speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem » (1).

Oppon. 2.° Magis differt Deus a creatura, quam numerus ab albedine. Atqui stultum est dicere numerum assimilari albedini aut vicissim. Ergo dici nequit, quod aliqua creatura sit similis Deo.

Resp. *Dist. mai.* Magis differt Deus a creatura, quam numerus ab albedine, secundum naturam et esse, *Conc.* Secundum id in quo attenditur similitudo unius ad alterum, *Neg.*

Explico. Verum est, Deum magis differre a creatura, quam albedo differat a numero, idest quam qualitas differat a quantitate discreta; nihilominus albedo non dicitur assimilari numero, nec vicissim; et e contrario creaturae dicuntur assimilari Deo; nam qualitas neque est in genere quantitatis, neque est principium generis; ideoque nulla similitudo attenditur unius ad alterum, et unum non assumitur ut medium ad cognoscendum alterum. Contra inter Deum et creaturam attenditur similitudo, quae intercedit inter causam et causatum, cum Deus sit principium omnium generum, cui omnia assimilantur, licet similitudo illa sit imperfectissima. Audi S. Thomam: « Albedo nec est in genere numeri, nec est principium generis; et ideo nulla similitudo unius ad alterum attenditur. Deus autem est principium omnis generis; et ideo ei omnia aliqualiter assimilantur » (2).

Oppon. 3.° Per creaturas non cognoscimus naturam divinam. Atqui si creaturae essent similes Deo, per ipsas cognosceremus divinam naturam. Ergo non datur similitudo creaturae ad Deum.

Resp. *Dist. mai.* Per creaturas non cognoscimus divinam naturam, perfecte, *Conc.* Imperfecte et deficienter, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Ratio solutionis saepius explicata est.

Oppon. 4.° Inter Deum et creaturas nihil communiter praedicatur. Atqui si nulla datur communis praedicatio, creaturae non sunt Dei similitudines. Ergo res creatae non assimilantur Deo.

Resp. *Dist. mai.* Inter Deum et creaturas nihil communiter praedicatur, univoce, *Conc.* Analogice, *Neg.*

Oppon. 5.° In similibus est mutua similitudo. Atqui Deus non potest dici similis creaturarum. Ergo creaturae non sunt Dei similes.

Resp. *Dist. mai.* Est mutua similitudo, si sunt unius ordinis, *Conc.* Si sunt diversi ordinis, nempe si sunt causa et causatum. *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Uti notat S. Thomas: « Deus nullo modo dicitur similis creaturae, sed e contrario; quia in causa et causatis

(1) 1 p. q. 4, a. 3 ad 3.
(2) *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 7 ad 7 in contrarium.

non recipimus similitudinis conversionem, sed solum in coordinatis; homo enim non dicitur similis suae imagini, sed e contrario, propter hoc quod forma illa secundum quam attenditur similitudo per prius est in homine, quam in imagine. Et ideo Deum creaturis similem non dicimus, sed e contrario » (1).

Oppon. 6.° Inter ea quae sunt diversorum generum non est comparatio, ideoque non est similitudo. Atqui Deus et creatura sunt diversorum generum. Ergo creatura non est similis Deo.

Resp. *Dist. mai.* Inter diversa genere non est comparatio, si ambo sunt in genere, *Conc.* Si unum est in genere, et aliud est extra et supra omne genus, non est comparatio, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* « Deus, ait S. Thomas, non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut id quod est extra omne genus et principium omnium generum » (2).

ARTICULUS III.

DE NOMINIBUS QUAE DE DEO ET DE CREATURIS PRAEDICANTUR (3).

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum creaturae per suas finitas et multiplices perfectiones quodammodo similes sint Dei, qui est infinite perfectus et simplicissimus, intellectus noster per cognitionem rerum visibilium, quae notiores sunt quoad nos, sese erigit ad imperfectam quamdam et deficientem divinarum perfectionum cognitionem, et consequenter divinas perfectiones nominamus per nomina, quae prius a nobis imposita fuerunt creaturis. Quare sponte sua occurrit quaestio discutienda, quomodo nomina quae significant perfectiones creaturarum, transferantur ad divinas perfectiones significandas, seu quid huiusmodi nomina in Deo significent, et quomodo.

An Deus nominabilis sit? Cum nomina sint signa conceptuum, seu notae earum, quae in anima sunt passionum, idem iudicium ferendum est de rei cognitione ac de eius nominatione. Iam vero nos Deum per res visibiles imperfecte cognoscimus. Ergo Ipsum per nomina significantia creaturarum perfectiones quodammodo balbutiendo, ut ait S. Gregorius, nominamus.

Diversa nominum ratio. Nomina a nobis inventa tripartitam habent divisionem. Quaedam enim perfectionem quamdam creaturarum significant, sed cum propria ratione secundum quam illa perfectio est in creaturis, idest cum imperfectione; cuiusmodi sunt omnia nomina

(1) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 3.

(2) 1 p. q. 4, a. ad 2.

(3) De hac re disserit S. Thom. 1 p. q. 13; 1 *Sent.* Dist. 22, q. 1; *Contra gent.* lib. I, cap. XXX et seq.

imposita vel ad designandam aliquam speciem rei creatae, cum cuilibet speciei debeatur determinatus modus perfectionis, sicut *homo, lapis;* vel ad significandas rerum proprietates, quae ex principiis specierum causantur, uti *risibilitas.* Quaedam nomina ex opposito assumuntur a nobis ad significandam aliquam perfectionem cum propria ratione et modo, quo illa perfectio est in Deo, uti *summum bonum, primum ens*, et similia. Quaedam demum nomina perfectionem absolute designant, praescindendo a modo quo illa perfectio in re nominata reperitur, sicut *ens, bonum, iustitia, sapientia,* et alia huiusmodi. Primi generis nomina dicuntur proprie solummodo de creaturis, sed de Deo dicuntur metaphorice. Secundi generis nomina e contrario dicuntur proprie dumtaxat de Deo. Tertii denique generis voces dici possunt proprie tum de Deo, tum de creaturis.

Diximus, talia nomina significare perfectionem sine imperfectione seu defectu. Verum ne ludamur ambiguis, in significatione nominis distinguenda est res significata a modo illam significandi (1); hinc quando dicimus, nomina quaedam significare perfectionem sine defectu, hoc intelligendum est quantum ad illud ad quod significandum, nomen impositum fuit; non vero quantum ad modum, quo nomen illud significat, cum modus significandi ex parte nominis semper imperfectus sit. Siquidem nomina significant res eo modo, quo a nobis concipiuntur. Sed ab intellectu nostro res imperfecte concipiuntur. Ergo nomina modo imperfecto res significant.

Intellectus quippe noster, qui intelligendo a rebus sensibilibus initium sumit, non transcendit modum rerum corporalium, in quibus aliud est forma, et aliud est habens formam, cum in essentiis compositis forma non sit ipsum subiectum subsistens. Et ea de re in rebus visibilibus invenitur forma simplex, sed non perfecta, idest non subsistens: e contrario habens formam invenitur subsistens et perfectum, sed non simplex. Idcirco intellectus noster quidquid significat vel exprimit ut subsistens, significat ut concretum et compositum; illud vero quod exprimit ut simplex, significat ut *quo est,* non ut *quod est.* Sic in quolibet nomine quoad modum nominandi includitur imperfectio; sed ille modus Deo non competit, cui tantum attribuitur eminenti quodam modo res significata per nomen. Quoniam vero intellectus Deo attribuit rem intellectam et nominatam, non modum intelligendi et nominandi, sic nomina illa vere et proprie dicuntur de Deo, licet imperfecte (2).

Quae nomina spectat quaestio? Cum in praesenti quaestione a nobis inquiratur, quid nomina ex creaturis desumpta significent quando attribuuntur Deo, praestat adnotare, quaestionem definiri ad nomina

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 13, a. 1 ad 2; *Contra gent.* lib. I, cap. XXX.
(2) Cf. S. Thom. *Contra gent.* loc. cit.; I *Sent.* Dist. 22, q. 1, a. 2.

positiva et absoluta, quae praedicantur *proprie* de Deo et de creaturis; non vero respicere nomina, quae metaphorice dicuntur de Deo, neque ea quae aliquid a Deo removent, vel significant relationem Dei ad alia, vel melius aliorum ad Ipsum.

PROPOSITIO I.

Nomina positiva et absoluta, quae proprie dicuntur de Deo et de creaturis, ipsam divinam substantiam imperfecte exprimunt; et licet res, quae per diversa nomina significatur, sit una simplicissima realitas; nihilominus talia nomina nequeunt dici synonyma.

Prob. 1.ª pars. Nomina significant conceptiones intellectus nostri. Iam vero intellectus noster cognoscens Deum ex creaturis, ipsam divinam substantiam cognoscit, licet imperfecte. Ergo nomina significant divinam substantiam, sed ipsam deficienter exprimunt. Siquidem, ut argumentum evolvatur, Deus in uno simplicissimo actu praehabet omnes creaturarum perfectiones, et ideo creatura quaelibet in tantum Deum repraesentat Eiusque similis est, in quantum aliquam perfectionem habet. Ergo praedicta nomina ita Deum significant, sicut perfectiones creaturarum divinas perfectiones imitantur. Porro creaturae divinam substantiam seu esse divinum repraesentant deficienter et imperfecte. Ergo sic nomina Deum significant. Et quoniam ad divinam substantiam repraesentandam multiplicantur creaturae; sic etiam multiplicantur conceptus exprimentes Dei substantiam mediantibus creaturis, et consequenter multiplicantur nomina, quae signa sunt conceptuum. Contra in Deo cum Filius sit perfectissima imago Patris Ipsi consubstantialis, talis imago est essentialiter et necessario una perfectissime exprimens proprium exemplar, cum quo eamdem et individuam naturam habet (1).

Prob. 2.ª pars. Arg. 1.um Si nomina illa essent synonyma, geminatio nominum nugationem induceret. Atqui dici minime potest, nos nugari, cum dicimus, Deum esse bonum, iustum, omnipotentem, sapientem. Ergo, nomina illa non sunt synonyma.

Arg. 2.um Intellectus noster intelligendo Deum per perfectiones quae a Deo communicatae sunt creaturis, efformat multiplices conceptus repraesentantes eamdem simplicissimam Dei substantiam, secundum diversas perfectiones, quae in creaturis imitantur unicam et infinitam Dei perfectionem. Sed nomina sunt signa conceptuum. Ergo illa nomina diversos conceptus significantia, non sunt synonyma. Argumentum ita explicate describitur a S. Thoma: « Intellectus noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. I, cap. XXXI.

conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quae quidem perfectiones in Deo praeexsistunt unite et simpliciter; in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma » (1).

Pulcherrima haec Doctoris Angelici argumentandi ratio eo recidit ut dicatur: Intellectus noster cognoscendo Deum per creaturas, format conceptus proportionatos perfectionibus a Deo procedentibus in creaturas, ideoque diversi conceptus ita se habent ad Deum repraesentandum, quemadmodum diversae perfectiones creaturarum. Atqui diversae creaturarum perfectiones unam et simplicissimam Dei substantiam repraesentant, sicut diversae imagines. Ergo conceptus intellectus nostri multiplices et diversi repraesentant unum et simplex quod est in Deo. Quare nomina Deo attributa, quae immediate repraesentant conceptus, significant unam eamdemque rem sub diversis conceptibus, et ideo non sunt synonyma.

Corollarium I. Nomina quae positive dicuntur de Deo, non sunt imposita ad significandam eius habitudinem ad creata, ita ut, cum dicimus: *Deus est bonus,* sensus sit: Deus est causa bonitatis in nobis, ut aliqui opinati sunt. Nam si res ita se haberet: 1) nulla causa assignari posset, quamobrem quaedam nomina dicantur de Deo magis proprie, quam alia; Deus quippe eodem pacto est omnium causa; unde sicut proprie dicitur bonus, quia causat bonitatem, ita proprie diceretur leo vel lapis. 2) Omnia nomina dicta de Deo, per prius dicerentur de creaturis et per posterius de Deo; sicut *sanum* dicitur per prius de animali et per posterius de medicina, quae sanitatem causat. Verum contra est, nam talia nomina licet a creaturis desumpta et imposita Deo; nihilominus dicuntur per prius de Deo et per posterius de creaturis, cum res creatae similes sint Dei in perfectione significata per nomen, et non vicissim. 3) Cum creaturae ab aeterno non fuerint, Deus non posset dici bonus, antequam creaturae essent. Ergo quando dicimus: *Deus est bonus*, non est sensus, quod Deus sit causa bonitatis. sed quod id quod bonitatem nominamus in creaturis, praeexistat in Deo modo quodam altiori (2).

Corollarium II. Pari modo negandum est, huiusmodi nomina in-

(1) 1 p. q. 13, a. 4; cf. *Contra gent.* lib. I, cap. XXXV; praesertim vero, *QQ DD. De Pot.* q. 7, a. 6.

(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 13, a. 2.

venta esse ad removendum aliquid a Deo, licet affirmative dicuntur, uti posuit Rabbi Moyses, ita ut, quando dicimus, Deum esse viventem, non significemus, vitam in Deo aliquid esse; sed a Deo removeamus illum modum essendi, secundum quem exsistunt res inanimae. Hoc etiam nihil est propter easdem fere rationes in superiori corollario assignatas; nam in eo casu Deus posset quolibet nomine proprie nominari, cum nullum nomen fingi queat alicuius speciei, quo non removeatur aliquis modus, qui Deo non competit. In nomine enim cuiuslibet speciei includitur specificatio differentiae, per quam alia species excluditur. Sic rationale necessario excludit irrationale, et in nomine leonis includitur haec differentia, quae est *quadrupes*, per quam differt ab ave. Unde si Deus dicitur vivens, quia non habet esse ad modum inanimatorum, pari ratione dici posset leo, quia non habet esse ad modum avis, et lapis vel ferrum vel aliquid huiusmodi quia non habet esse ad modum aquae.

Corollarium III. Illud a quo nomen imponitur, secernendum est ab eo, ad quod significandum, nomen impositum est. Sic nomen *lapis* impositum est ab eo quod laedit pedem, et non significat omne id quod laedit pedem, sed quamdam speciem corporum. Sic divina nomina imponuntur a processibus Deitatis, cum secundum diversos processus perfectionum creaturae repraesentent Deum, et intellectus secundum quemlibet processum cognoscat et nominet Deum. Sed haec nomina non imponuntur ad significandos ipsos processus, ita ut cum dicitur: *Deus est vivens,* sensus sit quod ab Ipso procedat vita; sed significat ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur (1).

PROPOSITIO II.

Nomina quae de Deo et de creaturis proprie dicuntur, non sunt univoca neque prorsus aequivoca, sed analoga (2).

Prob. I.ª pars. Arg. I.um Ad praedicationem univocam alicuius notionis et nominis habendam duo requiruntur: 1) ut forma per conceptum et nomen expressa sit in univocatis secundum eamdem rationem; 2) ut forma in iisdem sit secundum eumdem essendi modum. Sic defectu primae conditionis impeditur univoca praedicatio inter causam et causatum in effectibus, qui procedunt a causis aequivoce agentibus; nam forma excellentiori modo est in agente quam in effectu. Defectu secundae conditionis forma domus prout est in arte seu in

(1) Cf. S. Thom. loc. nuper cit. ad 2.

(2) De hac re disserit S. Thomas, 1 p. q. 13, a. 5; *Contra gent.* lib. I, cap. XXXII; *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 7.

mente artificis, et prout est in materia non dicitur univoce; quia quamvis ratio utrinque sit eadem, modus tamen essendi est diversus (1). Atqui forma seu perfectio, quae est in creaturis, utroque ex capite deficit a perfectione, quae est in Deo. Ergo nulla ratio nullumque nomen praedicatur univoce de Deo et de creatura.

Evol. arg. Propositio minor sic illustrari potest per partes. Res creatae sunt effectus non adaequantes virtutem Dei creantis. Iam vero effectus non adaequans virtutem causae, non recipit eius similitudinem secundum eamdem rationem. Ergo. Rursus, forma et quidquid invenitur in Deo est ipsum esse subsistens. Atqui in creaturis nulla perfectio est ipsum esse. Ergo forma in Deo et in creaturis non habet eumdem essendi modum; unde non solum ratio formae, sed etiam modus essendi eiusdem differt in Deo et in creaturis. Siquidem, ut res exemplo ulterius declaretur, omnes rerum perfectiones, quae sunt in creaturis divisim et multipliciter, praehabentur in Deo unite et simpliciter; et ideo cum aliquod nomen pertinens ad perfectionem praedicatur de creatura, significat illam perfectionem ut distinctam ab aliis secundum rationem definitionis. Sic hoc nomen *sapiens* dictum de homine significat aliquam perfectionem distinctam ab essentia, a potentia, et ab esse hominis: hinc nomen quodammodo comprehendit et circumscribit rem significatam. Verum enim idem nomen dictum de Deo rem significatam relinquit ut incomprehensam et excedentem significationem nominis, cum res significata sit ipsum *esse* divinum, quod nullo conceptu nulloque nomine comprehendi potest. Ergo nomen hoc *sapiens* non secundum eamdem omnino rationem dicitur de Deo et de hominibus, et sic de aliis (2).

Arg. 2.um Diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis, ideoque ens non dicitur univoce de substantia et de accidente; quia substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam ens, cuius esse est inesse. Atqui Deus, qui est ipsum esse subsistens, diverso modo se habet ad esse, quam quaelibet creatura. Ergo ens non dicitur univoce de Deo et de creaturis; et per consequens nullum aliud praedicabile; quia, exsistente diversitate in primo, oportet diversitatem vigere in aliis (3).

Prob. 2.a pars. Arg. I.um Si omnia de Deo et de creaturis praedicarentur omnino aequivoce, nihil ex perfectionibus creaturarum possemus cognoscere et demonstrare de Deo sine fallacia aequivocationis; nam, uti exemplo allato a S. Thoma utamur, si dicatur quod omne quod est in potentia reducitur ad actum per ens actu, et ex hoc concludimus, Deum esse ens actu, quia ab Ipso omnia educun-

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. I, cap. XXXI.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 13, a. 5.
(3) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 7.

tur in esse; erit fallacia aequivocationis, uti patet. Iam vero ex creaturarum perfectionibus plura demonstrantur de Deo. Ergo.

Arg. 2.um Frustra praedicatur nomen de aliqua re, si per nomen nihil de illa intelligimus. Porro si nomina de Deo et de creaturis dicerentur aequivoce, nihil de Deo per illa intelligeremus, cum illorum significationes nobis notae sint solum secundum quod de creaturis dicuntur: et ideo frustra diceremus Deum bonum, iustum, sapientem, quod est evidenter falsum. Ergo.

Prob. 3.a pars, quae nullo negotio concluditur ex duabus prioribus. Siquidem si nomina dicta de Deo et de creaturis non exprimunt rationes neque totaliter similes, neque totaliter diversas, necessario significare debent rationes partim similes, partim diversas, idest dissimiles similationes, quod proprium est nominis et conceptus analogi. Hic vero notandum venit, nomina quae praedicantur proprie de Deo et de creaturis, per prius dici de Deo et per posterius de creaturis, quantum ad rem per nomen significatam; quia perfectiones per nomina significatae, a Deo ad creaturas promanant; licet ratio impositionis nominum ordine procedat inverso; quia nomina per prius imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus, ideoque habent modum significandi, qui competit creaturis (1). Quae quidem analogia fundatur in ordine seu proportione unius ad alterum, non duorum ad tertium; quia, uti notat S. Thomas, cum ex rei veritate nihil sit prius Deo, sed ipse sit prior creatura, in divina praedicatione competit secundus modus analogiae non primus.

Per hanc analogicam cognitionem cognoscimus, iuxta SS. Patrum doctrinam, potius quid Deus non sit, quam quid sit. Quare merito Ioannes Cyparissiota S. Dionysio concinens ait: « Magis proprium est philosophari de Deo per negationes, quam per affirmationes, quatenus Theologia affirmans vim habet comparandi, et figurandi, et coniectandi; et hoc tantum probat, scilicet Deum esse, ex iis quae ab Ipso facta sunt. Theologia vero negans demonstrat, Deum esse supra omnia; ac veritatem magis assequitur, qui dicit, non esse Deum quidquam eorum quae sunt, sed esse supra substantiam et supra omnia » (2). Eadem ratione loquitur S. Augustinus, inquiens: « Facilius dicimus quid Deus non sit, quam quid sit. Terram cogitas, non est Deus; mare cogitas, non est hoc Deus; omnia quae sunt in terra, omnia quae sunt in mari, quidquid lucet in caelo... non est hoc Deus. Angelos cogitas, non est hoc Deus. Et quid est? Hoc solum potui dicere, quid non sit » (3). Licet ergo concludere cum S. Dionysio, nos cognoscere Deum et per cognitionem et per ignorationem; quia, uti

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 13, a. 6.

(2) *De Deo,* dec. II; *De theol. demonst.* cap. IX.

(3) *Enar. in psal. 85,* n. 12.

explicat S. Thomas: « Ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur, quod totum affirmetur, ad proprietatem autem negationis sufficit, si alterum tantum desit; ideo dicit Dionysius, quod negationes sunt absolute verae, sed affirmationes non nisi secundum quid; quia quantum ad significatum tantum et non quantum ad modum significandi » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° contra primam propositionem. Nomina quae significant substantiam alicuius rei, non possunt vere negari de ipsa. Atqui nomina affirmativa et absoluta, quae dicuntur de Deo et de creaturis, possunt vere de Deo negari, quia in divinis, iuxta S. Dionysium, negationes sunt verae, affirmationes sunt incompactae. Ergo talia nomina dicta de Deo non significant divinam substantiam.

Resp. *Dist. mai.* Nomina quae significant substantiam rei non possunt vere negari, quantum ad rem significatam, *Conc.* Quantum ad modum significandi, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Quando aliquod nomen affirmativum et absolutum proprie dicitur de Deo et de creaturis, perfectio seu forma significata per illud nomen vere et proprie est in Deo, et est idem cum divina substantia; ideoque res significata per illud nomen, non potest de Deo vere negari. Sed si spectatur modus significandi illius nominis, quod impositum est a perfectionibus prout sunt in creaturis, idest a processibus divinitatis in creaturas, modus ille significandi est semper cum imperfectione; ideoque nomen spectatum quoad modum significandi potest semper de Deo negari, cum in Deo nulla sit imperfectio, et consequenter divina substantia prout est in se semper transcendat modum significandi cuiuslibet nominis (2).

Oppon. 2.° Nomina quae proprie dicuntur de Deo et de creaturis, significant processus divinae bonitatis in creaturas. Atqui si ita est, non significant divinam substantiam. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Talia nomina significant processus divinae bonitatis in res, si spectatur in significatione nominis id a quo nomen est impositum, *Conc.* Si spectatur id quod significat nomen quando attribuitur Deo, *Neg.* Solutio patet ex superius explicatis (3).

Oppon. 3.° Causa prima cognoscitur et nominatur ex causatis, ut dicitur in libro *de Causis.* Atqui nomina desumpta ex effectibus, significant causalitatem, non substantiam causae primae. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Causa prima nominatur ex causatis, quia no-

(1) 1 *Sent.* Dist. 22, q. 1, a. 2 ad 1.
(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 5 ad 2.
(3) Cf. S. Thom. 1 p. q. 13, a. 2 ad 2.

mina imposita ad significandas perfectiones effectuum transferuntur ad significandam perfectionem causae, *Conc.* Quia nomina quae de causa prima dicuntur ex effectibus, transferuntur ad significandum processum causalitatis, et non perfectionem causae, si nomina sunt absoluta, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 4.° Nomina significant conceptiones intellectus. Atqui intellectus noster non cognoscit divinam substantiam. Ergo nomina a nobis dicta de Deo non significant divinam substantiam.

Resp. *Dist. mai.* Nomina significant conceptiones intellectus, quae vel rem definiunt vel indefinitam relinquunt, *Conc.* Quae semper rem definiunt, *Neg. Contradist. min.* Intellectus noster nullo modo cognoscit divinam substantiam, *Neg.* Non cognoscit eam definite et perfecte, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Omnia nomina immediate significant conceptiones intellectus nostri; sed conceptus quandoque significant rem secundum proprium modum rei, si res est proprium obiectum intellectus nostri, et tunc per conceptum formamus rei definitionem. Quandoque vero res significata per conceptum est obiectum superexcedens capacitatem intellectus nostri; ideoque non intelligitur prout est in se, sed prout repraesentatur ab alio, quod est imperfecte et deficienter ipsi simile: et tunc conceptus licet aliquo modo exprimat illud obiectum, tamen non est eius definitio, ideoque substantia obiecti a nobis non cognoscitur secundum propriam rei definitionem. Quare sapienter admodum S. Thomas difficultatem solvit inquiens: « Deus non potest nominari nomine substantiam ipsius definiente vel comprehendente vel adaequante; sic enim de Deo ignoramus quid est » (1).

Oppon. 5.° Quando aliquid nominatur ex similitudine alterius, nomen illud dicitur de eo metaphorice. Atqui Deus nominatur ex similitudine creaturarum. Ergo nomina, quae de Deo dicuntur, sunt metaphorica, et non significant divinam substantiam.

Resp. *Dist. mai.* Nomen ductum ex similitudine alterius dicitur metaphorice, si nomen significat id in quo differunt, *Conc.* Si nomen significat id in quo conveniunt, *Neg.*

Explico. Nomina, quae ex creaturis dicuntur de Deo, dividuntur in duas classes. Quaedam in sua significatione exprimunt perfectionem in qua creatura assimilatur Deo: quaedam vero significant imperfectionem, in qua creatura differt a Deo. Prima proprie et per prius dicuntur de Deo, et denotant divinam substantiam licet imperfecte: alia per prius indicant creaturam, et mataphorice dicuntur de Deo, ideoque non significant divinam substantiam.

Oppon. 6.° Si nomen *bonum* indicat divinam substantiam, nihil erit in divina substantia, quod non indicetur hoc nomine, cum signi-

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 5 ad 6.

ficare substantiam sit significare hoc et nihil aliud. Atqui falsum est, nihil esse in divina substantia, quod non indicetur hoc nomine. Ergo nomina non indicant divinam substantiam.

Resp. *Dist. mai.* Si aliquod nomen significat divinam substantiam definitive vel circumscriptive, nihil erit in divina substantia, quod non exprimatur illo nomine, *Conc.* Si indicat divinam substantiam imperfecte, deficienter, et indefinite. *Neg.* et *Neg. cons.*

Oppon. 7.° contra secundam propositionem. Mensura et mensuratum sunt unius rationis. Atqui perfectiones divinae sunt mensura perfectionum, quae sunt in creaturis. Ergo nomina indicantia perfectiones Dei et creaturarum dicuntur univoce.

Resp. *Dist. mai.* Mensura et mensuratum sunt eiusdem rationis, si mensuratum coaequatur mensurae, *Conc.* Si mensura superexcedit omnem proportionem mensurati, *Neg. Contradist. min.* Perfectiones divinae sunt mensura, cui coaequantur perfectiones creaturarum, idest sunt mensura proportionata, *Neg.* Sunt mensura, quae in infinitum superexcedit mensurata, *Conc.* et *Neg. cons.* (1).

Oppon. 8.° In iis que communicant in forma, datur praedicatio univoca. Atqui inter Deum et creaturas datur communicatio in forma, cum creaturae sint similes Deo. Ergo nomina positiva et absoluta praedicantur univoce de Deo et de creaturis.

Resp. *Dist. mai.* Datur praedicatio univoca in iis quae communicant in forma, secundum eamdem omnino rationem, *Conc.* In iis quae communicant in forma non secundum rationem omnino eamdem, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Ad hoc ut detur praedicatio univoca requiritur duplex conditio; nimirum, 1) ut forma in utroque univocato habeatur per participationem; 2) ut participatio formae in utroque sit secundum eamdem omnino rationem. Iam vero utraque conditio desideratur in similitudine Dei, quae imperfecte invenitur in creaturis (2).

Oppon. 9.° Inter ea quae sunt diversorum generum non est comparatio ad invicem. Atqui inter Deum et creaturas est aliqua comparatio. Ergo Deus et creatura conveniunt in genere, ideoque aliquid de Deo et de creatura univoce praedicatur.

Resp. *Dist. mai.* Inter ea quae sunt diversorum generum non est comparatio, si utraque sunt in genere, ut unum non est principium et mensura alterius, *Conc.* Si unum est in genere et alterum est principium et mensura superexcedens omnia genera, *Neg. Contradist. min.* Inter Deum et creaturas est aliqua comparatio, quia perfectiones divinae participantur a creaturis secundum eamdem rationem, *Neg.* Quia participantur imperfecte et deficienter, *Conc.* (3).

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 13, a. 5 ad 3.
(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 7 ad 2; 1 p. q. 13, a. 5 ad. 2.
(3) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 4.

Oppon. 10.° Magis et minus non diversificant speciem, ideoque non tollunt praedicata univoca. Atqui nomina quae dicuntur de Deo et de creaturis, praedicantur secundum magis et minus. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Magis et minus non diversificant speciem, si considerantur et praedicantur secundum solam quantitatem formae participatae, *Conc.* Si considerantur secundum quod unum participatur, et alterum dicitur per essentiam, *Neg.*

ARTICULUS IV.

DE NOMINE QUOD EST MAXIME DEI PROPRIUM, SEU DE CONSTITUTIVO DEI METAPHYSICO.

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum nomina sint signa conceptuum, quaestio, quae inquirit de nomine quod perfectius ac magis proprie Deum significat, separari minime potest a quaestione, quae investigat, quinam sit conceptus, quem intellectus noster per diversas perfectiones creaturarum ascendendo ad Deum sibi procudit, ut Deum meliori quo potest modo cognoscat, et a rebus omnibus creatis distinguat. Qua in re occurrit nobis discutienda quaestio, quae nominari solet *de constitutivo Dei metaphysico,* idest de perfectione illa, quae in simplicissima Dei realitate a nobis concipitur complecti ceteras omnes nobilitates tamquam in fonte, ex quo aliae scaturire intelliguntur, et qua Deus a creaturis distinguitur.

Hinc disputatio non de re agitatur, cum Deus individuetur, et a qualibet alia re secernatur per suum purissimum actum; sed de modo cognoscendi intellectus nostri, qui cum ex imperfecto ad perfectum suo quodam itinere progrediatur, plures conceptus efformat ad infinitam Dei perfectionem quodammodo intelligendam; quos inter quaeritur, quinam sit minus imperfectus, idest minus deficienter exprimens divinam essentiam, illamque a ceteris distinguens; ita ut conceptus ille quamdam perfectionem quasi differentialem designet, qua Deus concipitur intrinsece in seipso constitutus et ab aliis distinctus. Siquidem perfectio illa, quam in unaquaque re primam concipimus ac veluti radicem ceterarum, quae rem constituit in aliquo gradu entium et a ceteris distinguit, dicitur *essentia* rei. Quamobrem conceptus hic de quo agimus, dignitate prior, origine est posterior, cum is sit ad quem mens humana Dei naturam scrutando post longam diuturnamque inquisitionem et meditationem tandem aliquando pervenit. Et quoniam conceptus ille Dei maxime proprius a sua significatione ceteras res excludit, sic nomen illius manifestativum dicitur nomen maxime Dei proprium et creaturis incommunicabile.

Diversae sententiae. In proposito problemate solvendo multiplex exsistit opinatio. Principio quidem occurrit sententia Ockami, qui di-

vinam naturam constitui arbitratur ex cumulo omnium perfectionum. Haec opinio evidenter nodum non solvit; non enim quaerimus an Deus omnes in se complectatur essendi perfectiones, sed quaenam sit illa perfectio, quae ex imperfectione intellectus nostri apprehenditur in Deo ut nobilior, maxime Dei propria, et fons unde aliae dimanare concipiuntur. Alii essentiam Dei metaphysicam reponendam ducunt in intellectione sive actuali sive radicali. Alii tandem illam reponunt in eo quod Deus sit ens a se seu in *aseitate*, ut aiunt. Ut ergo quaestioni satisfaciamus, sequentem statuimus propositionem.

PROPOSITIO.

Constitutivum Dei metaphysicum in eo reponendum est, quod Deus sit ipsum esse subsistens, et actus essendi purissimus in nullo subiecto receptus. Quocirca " qui est „ dici debet nomen maxime proprium Dei et creaturis incommunicabile (1).

Prob. I.ª pars. Constitutivum Dei metaphysicum in eo reponendum est, quod iuxta nostrum modum intelligendi est ratio formalis et intrinseca, quamobrem Deus in sua simplicissima realitate omnes complectatur essendi nobilitates, et a ceteris omnibus, quae ipsius quamdam similitudinem gerunt, per infinitam distantiam distinguatur. Iam vero intrinseca et formalis haec ratio cumulatissime invenitur in eo quod Deus sit ipsum esse subsistens et actus purissimus in nullo subiecto receptus. Ergo metaphysica Dei essentia in eo reponenda est, quod Deus sit ipse essendi actus.

Evol. arg. Cum propositio maior sit ipsa definitio constitutivi metaphysici, *assumptionem* declarare aggredimur eamque sic suademus. Forma seu actus dicit essentialiter perfectionem, ideoque si forma pura est et simplicissima, dicit puram et simplicissimam perfectionem excludentem a se limitationem, quae est imperfectio et potentialitatem innuit. Iure ergo ex eo quod Deus est actus et forma purissima, non determinata ad aliquod subiectum, concludimus, in Deo nullos esse perfectionum limites, et in eo reperiri perfectionem absolutam sine ulla imperfectionis commistione: « Ex hoc, ait Aquinas, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat » (2). Contra ea quaelibet creata perfectio, quamvis actu sit, tamen non est ipsum *esse*, sed est *esse* receptum in aliquo subiecto, ex quo ad determinatum essendi modum

(1) De hac re disserit S. Thomas, 1 p. q. 13, a. 11; I *Sent.* Dist. 8, q. 1, a. 1 et 3.

(2) 1, p. q. 4, a. 2.

et ad determinatam speciem limitatur ac contrahitur; et sic dicitur et est perfectio finita, quae limites recipit a potentia.

Concludimus ergo, formalem, intrinsecam et propriam rationem, cur Deus sit infinitus, cur sit essentia immultiplicabilis, cur si aeternus, cur sit immensus, in eo esse statuendam, quod sit actus irreceptus et ipsum esse subsistens; et ex adverso rationem, cur creaturae sint finitae, multiplicabiles, imperfectae, ex eo esse repetendam, quod creaturae habeant esse receptum in essentia, ideoque in ipsis id per quod sunt seu exsistunt, et id per quod sunt *quid* vel *quale,* sit realiter distinctum, et non solum secundum rationem intelligibilem, cum distinctio rationis inveniatur in ipso Deo. Quod ita diserte notatum fuit a Doctore Angelico: « Esse recipitur in aliquo secundum modum ipsius, et ideo terminatur sicut quaelibet alia forma, quae de se communis est, et *secundum quod recipitur in aliquo, terminatur ad illud:* et hoc modo solum divinum esse non est terminatum; *quia non est receptum in aliquo, quod est diversum ab eo* » (1).

Quae cum ita habeant, merito admodum exclamat S. Bernardus: « Non sane occurrit melius quam *qui est...* Si bonum, si beatum, si sapientem vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur: *Quod est, est.* Nempe hoc est ei esse, quod haec omnia esse. Si et centum alia addas, non recessisti ab esse: si ea dixeris, nihil addidisti: si non dixeris, nihil minuisti » (2).

Prob. 2.ª pars, nempe nomen maxime proprium Dei esse *Qui est.* Et primo quidem, uti S. Hilarius sapienter monet, nobis non aliter loquendum est de Deo, quam uti ipse ad intelligentiam nostram loquutus est. Iam vero Moysi quaerenti: Si dixerint mihi, quod est nomen Eius, quid dicam eis? Dominus respondit: Sic dices eis: *Qui est* misit me ad vos. Ergo hoc nomen *Qui est,* est nomen maxime proprium Dei (3). Quod sic potest suaderi.

Arg. I.um sumptum ex ipsius nominis significatione. Nomina quippe imponuntur ad significandam formam et quidditatem rei. Atqui in solo Deo esse identificatur cum quidditate, et sic quaerenti: quid sit Deus, respondere possumus: Est ipsum esse. Ergo nomen *Qui est,* est nomen maxime proprium Dei, cum in Deo solo *esse* seu exsistere sit praedicatum quidditativum, idest declarans et denotans quidditatem rei, quae realiter est unum idemque cum actu exsistendi. Hoc autem de nulla re creata affirmari potest, cum in omni creatura esse sit receptum in subiecto, ideoque nomina rebus creatis imposita denotant quidditatem, et non esse, cum in ipsis esse sit forma inhaerens et aliud ab essentia. En quomodo hanc rationem proponit S. Tho-

(1) *Sent.* Dist. 8, q. 2, a. 1.

(2) S. Bernard. *De Cons.* lib. I, cap. VI.

(3) Cf. S. Hilar. *De Trin.* lib. V, n. 21.

mas: « Cum in omni quod est, sit considerare quidditatem suam per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen *res* imponitur rei a quidditate sua, hoc nomen *qui est* vel *ens* imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata, essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas; et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen eius; sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua » (1).

Arg. 2.um ducitur ex ipsius nominis universalitate, et sic proponi potest. Quo aliqua nomina sunt minus determinata, et magis absoluta ac communia, eo magis proprie a nobis dicuntur de Deo; nam intellectus noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est; ideoque quemcumque modum determinat circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo, quo Deus in se est, cum Deus non possit definiri et circumscribi. Iam vero nomen *Qui est,* est nomen minus determinatum, et magis universale; cum omnia alia vel sint minus communia, vel si convertuntur cum ipso, aliquid addant supra ipsum secundum rationem, ideoque ipsum determinent. Ergo nomen *Qui est,* est nomen maxime proprium Dei. Haec argumentandi ratio sic paucis proposita fuit a S. Ioanne Damasceno: « Principalius omnibus, quae de Deo dicuntur nominibus, est *Qui est.* Totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum » (2). Damasceno concinens S. Thomas ait: « Quia divina comprehendi a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia, quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quae definite rei species exprimunt: unde hoc nomen *Qui est,* quod secundum Damascenum significat substantiae pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse » (3).

Arg. 3.um Demum veritas asserti demonstrari potest ex eo quod hoc nomen *Qui est* significat esse in praesenti, quod proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit neque praeteritum neque futurum. Esse quippe divinum mensuratur aeternitate, in qua nulla est successio durationis, nec vicissitudinis obumbratio, ideoque neque praeteritum neque futurum, cum in ea nihil intereat, nihil enascatur.

Scholion. Quidam scriptores utuntur auctoritate S. Thomae ad demonstrandum, essentiam Dei metaphysicam reponendam esse in intellectione, eo quod S. Doctor asserat, ipsum Dei intelligere, esse eius

(1) 1 *Sent.* Dist. 8, q. 1, a, 1.
(2) *De Fid. Orth.* lib. I, cap. XII.
(3) *QQ. DD. De Pot.* q. 10, a. 1 ad 9.

essentiam (1). Verum frustra sunt, cum Doctor Angelicus loco citato nihil aliud affirmare velit, nisi in Deo intelligere, non esse aliquid accidentale et essentiae superveniens, sed identificari cum ipsa divina substantia, uti legenti patet. Ad illos vero, qui confugiunt ad *aseitatem,* respondemus, eos assignare veram differentiam, quae Deum distinguit a creaturis; sed non assignare intrinsecum, proximum, et formale principium, quod a nobis concipitur ut quasi constitutivum divinae naturae, quod illam distinguit ab omnibus aliis rebus. Siquidem esse a se, vel esse ab alio cum vel excludat vel importet causam efficientem, non concipitur ut aliquid enti intrinsecum. Contra vero cum Deus dicitur ipsum esse subsistens et actus purus et irreceptus; et creatura dicitur habere esse receptum in subiecto in quo subsistit, assignatur proxima et formalis ratio, unde dimanare concipiuntur infinitae Dei perfectiones, et quae Deum a creaturis distinguit; cum creaturae limitibus circumscribantur, quia intrinsece compositae sunt ex potentia et actu: hinc Deus est infinitus, quia actus purus; creaturae ex adverso sunt finitae, quia coalescunt ex potentia et actu. Iam vero esse actum purum aut actum receptum in subiecto concipiuntur ut intrinseca enti.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Esse convenit Deo et creaturis. Atqui nomen quod significat aliquid conveniens Deo et creaturis, non est nomen proprium Dei. Ergo *Qui est* non est nomen maxime proprium Dei.

Resp. *Dist. mai.* Esse convenit Deo et creaturis, diverso modo, *Conc.* Eodem modo, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Esse in Deo est forma subsistens, ideoque praedicatum stricto sensu quidditativum; in creaturis vero est forma inhaerens quia est forma recepta in essentia, ideoque in creaturis non praedicat essentiam. Quare nomen ductum ab esse, secundum quod esse est forma subsistens et identificatum cum essentia, proprie et vere non dicitur nisi de Deo, et est incommunicabile creaturis. Quod autem sit magis proprium Dei, quam alia nomina, quae de solo Deo dicuntur, hoc demonstratum est superius.

Oppon. 2.° Nomina Deo imposita ex perfectionibus creaturarum deficiunt a significatione divinarum perfectionum, quia perfectiones creaturarum imperfecte eas repraesentant. Atqui si ita est, nullum nomen dici potest magis proprium Dei. Ergo *Qui est* non est nomen maxime Dei proprium et aliis incommunicabile.

Resp. *Dist. mai.* Omnia nomina deficiunt a significatione divinarum perfectionum, magis vel minus seu diverso modo, *Conc.* Deficiunt eodem modo, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 14, a. 4.

Explico. Cum perfectiones creaturarum imperfecte et deficienter imitentur divinas perfectiones, omnia nomina, quae ex creaturis dicuntur de Deo, imperfecte significant divinas perfectiones. Verum haec imperfectio quoad modum significandi minor est in nomine *Qui est,* quam in aliis. Huius discriminis sic acute assignatur ratio a S. Thoma: « Cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen *Qui est* imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cuiusdam concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina. Cum enim dico, Deum esse sapientem; tunc, cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: una est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine *Qui est;* et superadditur alia ex propria ratione sapientiae. Ipsa enim sapientia creata deficit a ratione divinae sapientiae: et propter hoc maior imperfectio est in aliis nominibus, quam in hoc nomine *Qui est;* et ideo hoc est dignius et magis Deo proprium » (1).

Oppon. 3.° Hoc nomen *Qui est* significat Deum indeterminate. Atqui nomina, quae exprimunt rem indeterminate, sunt nomina, quae imperfectius significant. Ergo *Qui est* non est nomen maxime proprium Dei et aliis incommunicabile.

Resp. *Dist. mai.* Nomen *Qui est* significat Deum indeterminate, quatenus removet a Deo determinationes, quae sunt per modum imperfectionis, *Conc.* Quatenus removet a Deo determinationes, quae dicunt perfectionem, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum intellectus noster ex finitis perfectionibus creaturarum per viam remotionis perveniat ad aliqualem cognitionem Dei, potius intelligit quid non sit Deus, quam quid sit. Quare nomina, quae removent a Deo determinationes et imperfectiones creaturarum sunt magis indeterminata et confusa; sed melius exprimunt Deum prout a nobis cognoscitur. Audi Angelicum Doctorem de hac re sic disserentem: « Quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo coniungimur, et haec est quaedam caligo in qua Deus habitare dicitur » (2).

Oppon. 4.° Esse prout est esse non distinguit unam rem ab alia. Atqui si ita est, nomen significans esse non est nomen proprium alicuius. Ergo *Qui est* non est proprium nomen Dei.

(1) 1 *Sent.* Dist. 8, q. 1, a. 1 ad 3.
(2) Loc. cit. ad 4.

Resp. *Dist. mai.* Esse prout est esse non distinguit unam rem ab alia, si est esse receptum in subiecto, *Conc.* Si est esse per se subsistens et irreceptum, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Huius difficultatis elegans solutio invenitur apud S. Thomam, qui sic distinguit inter esse Dei et esse creaturarum: « Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum, quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse, quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit. Et in eis verum est, quod esse huius est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae » (1).

ARTICULUS V.

DE UNITATE DIVINAE NATURAE.

DECLARATUR NOTIO UNITATIS. Unum non addit aliquid reale supra ens, sed denotat negationem divisionis; ideoque unum significat *ens indivisum.* Patet ergo, unum converti cum ente; nam omne ens aut est simplex aut est compositum. Quod est simplex, est indivisum actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes eius sunt divisae. Quare esse cuiuslibet rei consistit in indivisione, ideoque unumquodque sicut custodit suum esse, sic custodit suam unitatem (2).

Duplex unitas. Unitas mox explicata, quae convertitur cum ente, quaeque comitatur omnia entia, nullo pacto confundenda est cum unitate, quae est principium numeri seu quantitatis discretae. Prima enim dici potest de qualibet re; sed non secunda. Prima multitudini opponitur per modum privationis, sicut indivisum diviso; secunda opponitur multitudini, sicut mensura mensurato, cum numerus sit multitudo mensurata per unum. Prima in suo conceptu formali nullam involvit imperfectionem; altera e contrario in sua ratione includit imperfectionem, limitationem, relationem (3).

Duplex error. Non defuerunt inter philosophos, qui rati sunt, unum quod convertitur cum ente non differre ab uno quod est principium numeri, et ideo in oppositas falsasque ivere sententias. Sic Pythagoras et Plato videntes, quod unum, quod convertitur cum ente, non addit aliquid reale supra ens, sed significat substantiam entis prout est indivisa, putaverunt similiter esse de uno quod est principium numeri; et quia numerus componitur ex unitatibus, docuerunt, numeros esse

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 2 ad 5.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 11, a. 1; *QQ. DD. De ver.* q. 1, a. 1.
(3) Cf. S. Thom. 1 p. q. 11, a. 2.

substantias omnium rerum (1). Ex opposito Avicenna considerans, quod unum, quod est principium numeri, addat aliquid reale supra substantiam entis, cum numerus coalescens ex unitatibus sit species quantitatis, existimavit, unum, quod convertitur cum ente, addere rem aliquam supra substantiam entis, sicut album aliquid addit supra substantiam hominis (2).

Praestans S. Thomae testimonium. Ut utriusque unitatis differentia melius intelligatur, in medium afferre constituimus illustria haec S. Thomae verba: « Cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multo iudicium sumi. Est autem quaedam divisio, quae omnino genus quantitatis excedit, quae scilicet est per aliquam *oppositionem formalem*, quae nullam quantitatem concernit. Unde multitudo consequens hanc divisionem, et unum quod hanc divisionem privat, sunt maioris communitatis et ambitus, quam genus quantitatis. Est autem et alia divisio secundum quantitatem, quae genus quantitatis non transcendit. Unde et multitudo consequens hanc divisionem, et unitas eam privans sunt in genere quantitatis. Quod quidem unum, aliquid accidentale addit supra id de quo dicitur, quod habet rationem mensurae; alias numerus ex unitate constitutus non esset aliquod accidens, nec alicuius generis species. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa: est enim *unum* idem quod *ens indivisum*. Et similiter multitudo correspondens uni nihil addit supra res multas nisi distinctionem, quae in hoc attenditur, quod una earum non sit altera; *quod quidem non habent ex aliquo superaddito sed ex propriis formis*. Patet ergo quod unum, quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit, nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei correspondens addit supra res quae dicuntur multae, quod unaquaeque earum sit una, et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem, secundum quod aliquid est indivisum in se; multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum. *Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum* » (3).

Declaratur testimonium. Iuxta doctrinam a S. Thoma propositam: 1) plurimum differt inter unum, quod convertitur cum ente, et unum, quod est principium numeri: primum enim est ipsa substantia entis prout est indivisa, ideoque nihil realiter addit supra ens; alterum supra ens addit aliquid accidentale pertinens ad speciem quan-

(1) Cf. S. Thom. *Metaph.* lib. III, lect. 12 et seq. ubi refellitur opinio.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 11, a. 1 ad 1.
(3) *QQ. DD. De Pot.* q. 9, a. 7.

titatis discretae. 2) Duplex est multitudo opposita duplici unitati procedens a duplici ratione divisionis. Divisio quippe quae habetur ratione quantitatis, causat multitudinem oppositam unitati, quae est principium numeri; et sic unum et multitudo sunt in genere quantitatis, et unum multitudinem mensurat. Sed datur alia divisio excedens quantitatem, quae habetur per oppositionem formalem, ideoque multitudo hanc divisionem consequens, et unum hanc divisionem negans transcendunt quantitatem et nihil addunt supra substantiam multorum vel unius. Siquidem formae subsistentes per se ipsas sunt *hoc aliquid* indivisum in se, et per se ipsas nullo superaddito sunt divisae ab aliis, idest non sunt aliae, ideoque in ipsis unum et multitudo nihil addunt supra substantiam entis: nam constituuntur in se, et distinguuntur ab aliis per formales differentias, quae cum essentia identificantur. Demum Deus gloriosus per suum ipsum esse est *hoc aliquid* indivisum in se et divisum a quolibet alio; non enim per aliquam formalem differentiam dividitur ab aliis; sed per puritatem sui esse, ideoque accuratius dicitur diversus ab aliis, quam ab illis differre.

Quare in Deo unitas attingit absolutum et supremum gradum perfectionis, quia natura divina non solum non est divisibilis et multiplicabilis per divisionem quantitatis, uti accidit in substantiis compositis; sed neque per formales differentias, sicut contingit in formis separatis. Ergo Deus est maxime unus seu unicus, et eius perfectissima unitas repetenda est ex eo quod Deus sit ipsum esse subsistens et actus purissimus ab omnibus divisus per puritatem sui esse.

Errores circa Dei unitatem. Contra perfectissimam divinae naturae unitatem multiplices exorti sunt errores, qui ad duos praecipuos revocari possunt, nimirum ad *polytheismum* et ad *dualismum* seu *manichaeismum*. Primus error est eorum, qui multitudinem Deorum plus minusve numerosam coluerunt. Hunc errorem professi sunt Ethnici fere omnes, apud quos multitudo Deorum ita prodigialiter in singulos excrescebat dies, ut Hesiodus triginta millia numeraverit. Secundus error fuit *ditheismus*, qui a Manete Persa vulgo dictus est manichaeismus, idest doctrina de duplici principio, quorum alterum ponebatur causa omnium bonorum, alterum origo et fons omnium malorum. Verum enim huiusmodi error, qui a Manete peculiare nomen sortitus est, iampridem veteres populos orientales, praesertim Persas et Aegyptios late pervaserat. Quin immo, uti testis est Aristoteles, ab ipsis philosophis Empedocle, Pythagora, aliisque sententia de duplici rerum principio sub forma licet diversa proposita fuit, ex quibus subinde ad nonnullos Christianos promanavit (1).

Manichaeismus. Hic error inducens duo rerum princia longe lateque percrebuit opera Manetis seu Manichaei, qui, uti testatur S.

(1) *De origine dualismi*, cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 6.

Augustinus: « Duo principia inter se diversa et adversa, eademque aeterna et coaeterna, hoc est semper fuisse composuit, duasque naturas atque substantias, boni scilicet et mali, sequens alios antiquos haereticos, opinatus est » (1). Ab ipso prognata Manichaeorum secta pluribus in regionibus propagines distendit, et Catholicam Religionem per aliquot saecula lugenda affecit clade. Eumdem errorem ab inferis excitare conatus est Petrus Bayle asserens, Manichaeorum hypothesim, si *a priori* spectetur, demonstrari absurdam; sed si consideretur *a posteriori*, esse dignam approbatione: quo nihil obtusius et a communi hominum sensu magis alienum effutiri potest.

Nos ad veritatem vindicandam, primo demonstrabimus, Deo competere perfectissimam unitatem, et deinde absurditatem dualismi Manichaeorum directe coarguemus.

PROPOSITIO I.

Deus est perfectissime unus seu unicus, ita ut Eius natura nullo pacto possit multiplicari et dividi.

Prob. prop. variis rationibus a SS. Patribus contra Ethnicos prolatis, quas sub unica forma in hunc modum sic proponere possumus. Deus est ens simplicissimum, perfectissimum, necessarium, absolutum, et primum rerum omnium principium. Atqui de ratione huiusmodi entis est ut eius natura nullo pacto multiplicari queat. Ergo Deus perfectissima gaudet unitate essendi.

I. Ut autem per singula discurramus, sic probamus propositionem minorem quoad primam partem. De ratione entis simplicissimi est, ut id per quod est *hoc aliquid* singulare identificetur cum sua natura et esse, idest ut individuetur per puritatem sui esse. Atqui id unde aliquid singulare est *hoc aliquid*, nemini communicari potest. Ergo natura divina non potest multiplicari; ideoque impossibile est, esse plures Deos. En quomodo argumentum proponitur a S. Thoma: « Illud unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, sic non possent esse plures homines » (2). Hoc Angelici Doctoris argumentum eo recidit, ut dicatur: Natura quae identificatur cum sua singularitate, et cum suo esse, nequit multiplicari neque ad divisionem quantitatis, uti multiplicantur essentiae compositae ex materia et forma, neque per oppositionem formalem, uti multiplicantur formae simplices, quae realiter distinguuntur a suo esse.

(1) *De haeresib.* haeres. 46.

(2) I p. q. 11, a. 3. Cf. RICHAR. A S. VICTORE, *De Trin.* lib. II, cap. XII.

Atqui natura divina identificatur cum sua singularitate et suo esse. Ergo nullo pacto multiplicabilis est.

II. Idem efficitur ex infinita essendi perfectione. Siquidem si essent plures Dii, deberent differre per aliquam perfectionem, quae competeret uni, et non competeret alteri. Atqui est contra rationem entis perfectissimi, quod aliqua perfectio ipsi non competat. Ergo Deus non potest esse nisi unus. Hoc argumento sic Marcionem coarguit Tertullianus: « Deum ut scias unum esse debere, quaere quid sit Deus, et non aliter invenies. Quantum humana conditio definire de Deo potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet, Deum summum esse Magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine..... Cum de isto conveniat, apud omnes..... quae erit iam conditio summi Magni? nempe ut nihil Illi adaequetur, idest ut non sit aliud summum Magnum; quia si fuerit, adaequabitur; et si adaequabitur, iam non erit summum Magnum.... Ergo unum sit necesse est, quod fuerit summum Magnum » (1).

III. Ex absoluta essendi necessitate hoc pacto argumentari possumus ad idem demonstrandum. Si sunt duo entia necessaria oportet ut conveniant in intentione necessitatis essendi, et distinguantur per aliquid additum vel uni vel utrique; et consequenter vel unum vel utrumque debet esse compositum. Atqui compositio fronte adversa pugnat cum divina natura, quae est ipsum esse subsistens. Ergo Deus, qui est ens necessarium, unus sit oportet (2). Hoc idem argumentum potest sub alia forma sic proponi. Omne ens in tantum est hoc signatum, in quantum est actu, et ab aliis distinctum. Atqui ens necessarium est actu per se et necessario, cum sit actus purissimus et per se subsistens. Ergo necessitas essendi ipsi competit, in quantum est hoc signatum. Iam vero quidquid competit alicui in quantum est hoc signatum non potest alteri convenire. Ergo ens necessarium non potest esse nisi unum.

IV. Demum ex notione primi principii et supremae omnium rerum causae idem concluditur. Si enim plures essent Dii, vel omnium actio esset in rebus condendis necessaria, ut tunc nemo eorum esset omnipotens; vel esset supervacanea, et tunc actio entis perfectissimi evaderet inutilis in rerum affectione. Atqui neutrum potest sine absurditate affirmari. Ergo. Audiatur iterum Tertullianus: « Quale est enim ut aliquid extraneum Deo sit, cui nihil extraneum esset si quis esset? Quia Dei hoc est, omnia Illius esse et omnia ad Illum pertinere. Quod si quidquid a pluribus illis efficitur, ab unoquoque eorum fieri complerique non potest, nullus eorum iure diceretur Deus » (3).

(1) *Adv. Marcionem*, lib. I, cap. III.
(2) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. I, cap. XLII.
(3) *Adv. Marcionem*, lib. I, cap. II.

Argumentum physico-theologicum. Sicut Dei exsistentia, sic unitas divinae naturae evidenter demonstratur ex miro elegantique ordine, qui viget in mundo, iuxta quem omnes mundi partes et mirifice concinunt inter se et ad unum communenque finem diriguntur. Etenim si causae huius ordinis essent plures, vel convenirent inter se ad unum eumdemque ordinem servandum, et tunc una ab altera dependere dicenda esset, et sic non essent Dii; vel non convenirent, et tunc ordo minime efflorescere posset. Ergo Deus ex quo mundanus ordo dependet, non potest esse nisi unus. Haec argumentandi ratio sic concluditur a S. Thoma: « Omnia quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa; quia *per se* unius unum est causa et multa non sunt causa unius, nisi *per accidens*, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens; oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum; et hoc est Deus (1).

Quamobrem merito Aristoteles duodecimum suae *Metaphysicae* librum concludit hac ratione philosophorum principe digna: « Entia nolunt male gubernari. Non est bonus multorum principatus. Unus sit princeps » (2). Nobilissima haec Aristotelis verba sic enarrantur a S. Thoma: « Dispositio entium naturalium est qualis optima potest esse. Et hoc videmus in singulis, quod unumquodque est optimae dispositionis in sua natura. Unde multo magis oportet hoc exsistimare in toto universo. Sed pluralitas principatuum non est bonum. Sicut non esset bonum, quod essent diversae familiae in una domo, quae invicem non communicarent. Unde relinquitur quod totum universum est sicut unus principatus et unum regnum. Et ita oportet quod ordinetur ab uno gubernatore. Et est quod concludit, quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen » (3).

(1) 1 p. q. 11, a 3.

(2) Τὰ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος. *Metaph*. lib. XII, cap. X fine; cf. Homer. *Iliad*. lib. II, v. 204, unde ultima verba transtulit Philosophus.

(3) *Metaph*. loc. cit. lect. 12.

PROPOSITIO II.

Dualismus Manichaeorum adstruens duplex rerum principium, alterum summe bonum, et alterum summe malum, est in se absurdus, et ad originem malorum explicandam prorsus ineptus.

Prob. I.ª pars. Arg. I.um Principio quidem propositio demonstratur omnibus illis argumentis, quibus effecimus, principium omnium rerum productarum non posse esse nisi unum. Hic autem directe probare ingredimur, omnia reducenda esse ad unicum principium, quod est bonum, nulloque pacto revocari posse ad aliquod principium, quod sit summe malum; et ita argumentamur. Si in rebus diversis invenitur aliquod unum commune, diversa reducenda sunt ad unam eamdemque causam quantum ad illud commune; quia vel unum est causa alterius, vel utriusque viget aliqua communis causa; nam repugnat, illud commune convenire utrique, secundum id quod est proprium uniuscuiusque. Iam vero omnia quae sunt in mundo contraria et diversa communicant in aliquo uno, idest vel in specie, vel in genere, vel saltem in ratione essendi. Ergo omnium rerum admittendum est unum aliquod principium, quod omnibus sit causa essendi.

Arg. 2.um Omne agens operatur secundum quod est actu, ideoque secundum quod est aliquo modo perfectum. Atqui malum non est actu, nam aliquid dicitur malum, secundum quod potentia caret proprio et debito actu. Ergo nihil agit in quantum est malum; et consequenter impossibile est, ponere aliud activum rerum principium nisi bonum. Et cum omne agens agat sibi simile, nihil fieri dicendum est, nisi secundum quod est actu, idest bonum (1).

Directe contra Manichaeos, qui evidenter et invicte coarguuntur ex eo quod principium quoddam summe malum contradictionem involvit. Siquidem si principium summe bonum in eo situm est, ut constituatur actu purissimo, qui omnimodam essendi perfectionem in se simpliciter et unite complectitur; opposita ratione principium summe malum constituendum erit in pura privatione omnis actus et perfectionis; nam si aliquam perfectionem habet, dici profecto nequit principium summe malum. Atqui quod omni actu et perfectione vacat, est nihil absolutum. Ergo principium summe malum a Manichaeis excogitatum pugnantia secum iungit, et simpliciter confunditur cum non ente. Quare sapienter admodum et acute S. Augustinus insectatur Manichaeos, eosque exagitat, affirmans, ab ipsis absurdiora doceri circa naturam divinam, quam a Paganis: « Vos Paganis dicimus deteriores, eo tantum similes, quod multos Deos colitis: eo vero in

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 6; Arist. *Metaph.* lib. XII, text. 54.

peiorem partem dissimiles, quod illi pro Diis ea colunt, quae sunt, sed Dii non sunt; vos autem colitis ea, quae nec Dii, nec aliquid sunt, quoniam prorsus nulla sunt » (1). Hoc idem diserte explicaverat S. Dionysius, inquiens: « Quod bono prorsus privatum est, id nusquam ullo pacto vel fuit, vel est, vel erit, vel esse poterit. Denique si bonum sustuleris, neque essentia erit, neque vita, neque motio, neque quidquam aliud » (2).

Effugia Dualistarum praecluduntur. Primo quidem minime dici potest, quod sicut omnia bona, quae sparsa sunt in mundo reducuntur ad aliquod supremum bonum tamquam ad principium, ita etiam mala revocari possunt ad supremum quoddam malum. In utroque enim non est simile, cum res dicantur bonae ac perfectae, quia divinam bonitatem ac perfectionem participant; contra nulla res dicitur mala per participationem, sed per privationem participationis, ideoque nequit reduci ad aliquid, quod sit per essentiam malum (3). Quod vero magis et minus dicatur per maiorem, vel minorem accessum ad terminum, id verum est, uti docet S. Bonaventura, in his quae dicunt positionem, non autem in iis quae dicunt privationem; ea enim accipiuntur potius per recessum, ideoque magis malum dicitur, quod magis recedit a bono; et quia nunquam tantum recedit, quin adhuc magis recedere possit, exinde est quod nunquam possit ibi assignari summum. Siquidem privatio semper subiectum expostulat, quod si destruitur, et ipsa privatio evanescit. Neque demum aliquid proficit, si ens illud dicatur in se bonum, sed maxime propensum ad malum, quod causat: nam nec intelligi nec fingi potest aliquid summe bonum, quod sit maxime propensum ad malum; cum propensio ad malum e regione pugnet cum summa bonitate. Siquidem summa bonitas denotat actum essendi purissimum; e contrario summa propensio ad malum indicat maximum recessum ab illo actu.

Prob. 2ª pars, nimirum nullo pacto explicari exsistentiam bonorum et malorum in mundo, etiamsi concederetur absurda hypothesis Manichaeorum. Nam vel duo illa principia aequali virtute agendi pollent vel diversa. Si diversa, operatio debilioris praepedietur a valentiori, et tunc vel solum bonum vel solum malum dominabitur: si aequali, tunc vires contrariae et aequales ultro citroque sese impedient ac destruent, nihilque remanebit nec boni nec mali. Audi S. Athanasium: « inter illos qui paria possunt, neminem, qui excellat et fortior sit, invenies: etenim si, nolente alio, alter exsistit, aequalis certe amborum vis et imbecillitas est. Aequalis quidem vis, quia alter alterius voluntatem exsistendo vincit: imbecillitas vero, quia ipsis nolentibus

(1) *Contra Faust.* lib. XX, cap. IX.
(2) *De Div. Nom.* cap. IV.
(3) Cf. S. Thom. 1 p. q. 49. a. 3 ad 4.

res praeter mentem eveniunt » (1). Quod si ad fabellam Baylii quis recurrat, qui narrat, duo illa principia foedus nescio quod icisse, ne alterum ab altero in suis operibus impediatur, absurda super absurda cumulabit, remque commentitiam faciet explicando multo absurdiorem. Quid enim minus intelligi potest, quam principium summe bonum cum principio summe malo pactum inire, quo illud arbitratu lubituque suo debacchari, malaque omnia perpetrare permittat?

SCHOLION. De origine mali (2). Ad complementum quaestionis, quam contra Manichaeos disputavimus, non erit supervacaneum pauca saltem delibare de origine malorum, quae sunt in mundo. Principio quidem, cum malum non in aliqua re positiva, sed in privatione ac defectu consistat, eius causam non per se et directe, sed per accidens et indirecte inquirere oportet. Omne quippe agens sua operatione per se et directe non potest ferri nisi in bonum, cum agere nihil aliud sit nisi actuare potentiam alicuius passivi, seu facere aliquid actu, quod non potest esse nisi bonum. Malum ergo per se causam non habet, sed solummodo causam sortitur per accidens, quae causa non potest esse nisi quoddam bonum; malum quippe in eo est, quod subiectum aliquod debita perfectione privetur, quod contingere nequit sine actione alicuius agentis quae bona est (3).

Malum physicum et morale. Duplex est malorum genus, secundum quod malum secernitur in physicum et morale. Malum morale vocatur etiam malum culpae, et est proprium liberae hominum operationis, quae a lege vel a regula morum deflectit. Malum vero physicum vel sequitur conditionem naturae, uti aegritudo, corruptio, mors; vel in culpae punitionem infligitur, et nuncupatur malum poenae. Porro utrumque malum sive physicum sive morale potest exsistere sub unico rerum principio infinite perfecto.

Ad mala physica quod attinet, inutile est quaestionem fusius prosequi; nam horum malorum ipse Deus esse potest causa, non quatenus malum efficiat, sed quatenus producat aliquod bonum cum contraria privatione coniunctum, quod omnino necessarium est ad ordinem et pulcritudinem totius universi. Quare Deus non potest esse causa mali, quod consistit in defectu actionis, cum sit agens perfectissimum; hinc illud malum in Deum tamquam in causam reduci nequit; sed malum quod in rerum quarumdam corruptione consistit, in Deum tanquam in causam potest reduci. Rem ita acu tangit Aquinas: « Agens in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam

(1) S. Athan. *Orat. adv. gent.* n. 6.

(2) De hac re disserit S. Thom. 1 p. q. 49, a. 1 et 2; *QQ. DD. De malo,* q. 1; *Contra gent.* lib. III, cap. X et seq.

(3) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De malo,* q. 1 a. 3.

sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem, quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, quod quaedam sint, quae deficere possunt, et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens causat corruptiones rerum... Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur, et secundum hoc Deus est auctor mali, quod est poena, non autem mali quod est culpa » (1).

Concludendum ergo est, mala physica esse inseparabiliter connexa cum ordine et bono universi. Unde si Deus teneretur subtrahere mala physica a rebus, deberet destruere ordinem universi, et impedire, quominus res ex quibus varietas et pulcritudo universi efflorescit, iuxta modum suae naturae agerent. Et ea de re sapienter S. Thomas multiplici argumentorum conclusione demonstrat, divinam Providentiam non excludere totaliter malum a rebus, eoque magis quod ex illis malis plurima a Deo eliciantur bona (2).

Quod si de malo morali quaestio agitetur, breviter respondemus, huiusmodi malum a Deo nullo pacto originem ducere; nam cum malum illud in defectu actionis consistat, prout actio deficit a regula morum, nullatenus reduci potest in Deum, qui ob suam infinitam perfectionem a regula deficere operando nequit. Accedit quod ipse Deus malum morale prohibet, leges notionesque iusti et iniusti in cordibus hominum consignat, omnibusque media largitur, quibus a malo absterrentur et ad bonum prosequendum incitantur.

Causa ergo istius mali in voluntate creaturae rationalis reponenda est, quae cum sit libertate exornata, et limitibus circumsepta, potest sua libertate vel uti ad salutem vel abuti ad perniciem: « Bonum, ait S. Thomas, ex hoc quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu, ex quo malum voluntarium procedit, quia ex hoc ipso, quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri sicut regulae et mensurae » (3). Hoc ergo malum Deus solummodo permittere dicendus est, quia illud non impedit, sed patitur ac sinit, agentia libero arbitrio praedita pro lubitu operari: unde Deus nullo pacto intendit malum, sed solum vult, ut creatura rationalis libertate recte utens ad beatitatem pro qua condita fuit, perveniat.

Nec Deus mala moralia impedire tenetur cum possit, praesertim si advertamus, illa eadem mala ab Ipso permissa ordinari ad maximum bonum et ad finem sibi propositum. Uti enim scite notat Doctor Angelicus: « Quamvis malum sicut exit ab agente proprio, sit inor-

(1) 1 p. q. 49, a. 2.
(2) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. II, cap. LXXI.
(3) *QQ. DD. De malo,* q. I, a. 3 ad 9.

dinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur; tamen nihil prohibet, quin a superiori agente ordinetur » (1). Siquidem homo sua malitia bonum in malum convertit; Deus ex adverso sua bonitate ex malo bonum eruit: « Sicut mali homines, inquit S. Augustinus, male utuntur creaturis bonis; sic Creator bonus bene utitur hominibus malis. Novit quid inde agat, qui totum creavit humanum genus... Pictor novit ubi ponat nigrum colorem, ut sit decora pictura, et Deus nescit ubi ponat peccatorem ut sit ordinata creatura? » (2). Concludimus, divinam perfectionem nullum pati detrimentum ex malis sive physicis, sive moralibus, quae sunt in mundo; et contra veteres recentesque Manichaeos haec S. Augustini usurpamus verba: « Istos verbosos et miseros (quid enim aliud mitius dixerim?) penitus desere, qui dum nimis quaerunt, unde sit malum, nihil reperiunt nisi malum » (3).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

Oppon. I.° Forma simplex est multiplicabilis. Atqui Deus est forma simplex. Ergo natura divina multiplicari potest.

Resp. *Dist. mai.* Forma simplex est multiplicabilis, si non identificatur cum suo esse. *Conc.* Si est ipsum esse subsistens, *Neg.*

Explico. Cum unitas opponatur multitudini, sicut indivisum opponitur diviso, natura aliqua ita potest multiplicari, sicut potest dividi. Iam vero natura divina neque divisibilis est ad divisionem quantitatis, quia est forma simplex et immaterialis, neque est divisibilis per oppositionem formalem, quae oritur ex differentiis determinantibus et contrahentibus, cum sit ipsum esse subsistens et irreceptum. Ergo nullo pacto multiplicari potest; et consequenter est maxime una, seu unica. Quare triplex gradus seu perfectio unitatis datur, sicut triplex ratio viget individuationis in essentiis seu formis. Essentiae enim materiales et compositae completam individuationem consequuntur per aliquid realiter superadditum principiis speciei, et sic multiplicabiles sunt numerice in eadem specie; nam id per quod Socrates est hic homo, praeter Socratem non est aliis communicabile; sed id unde Socrates est *homo*, multis communicari potest; et sic plures Socrates nequeunt esse, non plures homines. Essentiae simplices, et formae subsistentes sunt per seipsas individuae et *hoc aliquid;* ideoque nequeunt multiplicari numerice in eadem specie; sed cum habeant rationem potentiae relate ad esse, quod in ipsis recipitur, sic possunt solummodo multiplicari formaliter, idest dividi per oppositionem formalem. Demum forma simplex, quae identificatur cum suo esse, cum

(1) *QQ. DD. De ver.* q. 5, a. 4 ad 3.
(2) S. Aug. Serm. 301, aliis 110, cap. 75.
(3) S. Aug. *De utilit. credendi,* cap. XVIII, n. 36.

sit actus purissimus, individuatus et distinctus a quolibet alio per puritatem sui esse et bonitatis, est omnino immultiplicabilis; ideoque maxime una, quia essentia, esse, et hoc aliquid signatum sunt adaequate idem. Unde formalis et intrinseca ratio perfectissimae unitatis, sicut et ceterarum perfectionum in Deo ex eo repetenda est, quod Deus sit ipsum esse per se subsistens et irreceptum.

Oppon. 2.º Unum importat privationem. Atqui privatio non potest praedicari de Deo. Ergo in Deo non est unitas.

Resp. *Dist. mai.* Unum importat privationem secundum nostrum modum intelligendi, *Conc.* Secundum rem intellectam, *Neg.*

Explico. Cum unum nihil aliud sit nisi ens indivisum, unitas secundum rem non est privatio, quia non est carentia alicuius perfectionis. Nihilominus a nobis concipitur ad modum privationis, et sic praedicatur de Deo, quia Deum non cognoscimus nisi per modum remotionis. Ad rem S. Thomas: « Unum quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostrae non cognoscitur a nobis, nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta, de Deo praedicari; sicut quod est incorporeus vel infinitus. Et similiter de Deo dicitur quod sit unus » (1).

Oppon. 3.º Unitas in Deo negat divisionem. Atqui negatio non suscipit magis et minus. Ergo Deus non est maxime unus.

Resp. *Dist. mai.* Unitas in Deo negat divisionem qualicumque modo, *Neg.* Negat divisionem, modo perfectissimo. *Conc. Contradist. min.* Negatio non suscipit magis et minus, per se, *Conc.* Ratione oppositae perfectionis, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Unum significat ens indivisum; et sicut in ente considerari possunt diversi gradus perfectionis in entitate, ita considerari possunt diversi gradus perfectionis in indivisione. Nam ens potest esse omnino simplex et ipsum esse subsistens, uti est Deus, et in tali ente unitas supremum gradum perfectionis assequitur; est enim Deus non solum ens indivisum, sed indivisibile sub omni respectu, ideoque nullo pacto multiplicari potest. En argumentatio S. Thomae: « Cum unum sit *ens indivisum,* ad hoc quod aliquid sit maxime unum oportet quod sit et maxime ens, et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, in quantum neque dividitur actu, neque potentia, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex » (2).

(1) 1 p. q. 11, a. 3 ad 2.
(2) 1 p. q. 11, a. 4.

Oppon. 4.° Omne ens est unum per suam essentiam. Atqui si ita est unitas aequaliter invenitur in omnibus entibus. Ergo in Deo non datur specialis quaedam et perfectissima unitas.

Resp. *Dist. mai.* Omne ens est unum per suam essentiam, ita ut essentia cuiuslibet non se habeat eodem modo ad causandam unitatem, *Conc.* Ita ut essentia se habeat aequaliter ad causandam unitatem, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Solutio est satis evidens ex dictis; ad maiorem tamen claritatem addimus pauca haec S. Thomae verba: « Licet omne ens sit unum per suam substantiam; non tamen se habet aequaliter substantia cuiuslibet ad causandam unitatem; quia substantia quorumdam est ex multis composita, quorumdam vero non » (1).

Oppon. 5.° Esse simplicissimum est multiplicabile. Atqui natura divina est esse simplicissimum. Ergo Deus non est unus.

Resp. *Dist. mai.* Esse simplicissimum, quod est forma inhaerens, est multiplicabile, *Conc.* Esse simplicissimum, quod est forma per se subsistens, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* (2).

Oppon. 6.° Natura divina distinguitur ab omnibus aliis. Atqui natura, quae distinguitur ab aliis, est multiplicabilis. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Natura divina distinguitur ab aliis rebus, per differentiam contrahentem, *Neg.* Per puritatem suae bonitatis, quia est ipsum esse subsistens, *Conc. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 7.° Pro Manichaeis. Effectuum oppositorum oppositae sunt causae. Atqui bonum et malum sunt effectus oppositi. Ergo bonum procedit a summo bono, et malum a summo malo.

Resp. *Dist. mai.* Effectuum oppositorum oppositae sunt causae, si causa est particularis et proxima, *Conc.* Si causa est universalis et remota, *Neg. Dist. min.* pariter. Malum et bonum sunt effectus oppositi, idest sunt duae naturae oppositae, *Neg.* Idest malum consistit in privatione boni, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Licet contraria secundum quod sunt contraria non causentur nisi a causis contrariis, si spectantur causae eorum proximae et particulares; nihilominus cum conveniant in genere, vel saltem in ratione essendi, reduci omnino debent ad aliquam causam primam et communem. Quod autem bonum et malum possint procedere ab eadem causa proxima et particulari, patet ex eo quod bonum et malum non sunt duae naturae oppositae; sed unum est privatio alterius. Ita rem explicat S. Bonaventura: « Contrariorum contrariae sunt causae; dicendum quod ista propositio veritatem habet, secundum quod intelligitur de contrariis, quorum utrumque sit aliqua natura, et in causis agentibus naturaliter, et quae sunt ad unum effectum determinatae;

(1) Loc. cit. ad 3.
(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 2 ad 5 et 7.

aliter manifestum est, esse falsum... Ideo non habet locum in malis; quia malum non dicit naturam aliquam, secundum quod malum; et quia est a voluntate secundum quod libera, quae non est determinata ad alterum contrariorum » (1).

Oppon. 8.° Malum est aliqua natura ideoque debet reduci ad principium summe malum; quod sic probatur. Quod est per accidens, est ut in paucioribus. Atqui malum est ut in pluribus. Ergo est ab aliqua causa per se; et ita est aliqua natura.

Resp. *Neg.* assumptum. Ad prob. *Dist. mai.* Quod est per accidens, idest id ad quod potest terminari actio causae, sed accidit praeter eius intentionem, est ut in paucioribus, *Conc.* Quod est per accidens, idest id ad quod nequit terminari actio causae, sed accidit effectui, est ut in paucioribus, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Malum enim non dicitur effectus per accidens primo sensu, uti esset inventio thesauri ab eo qui sepulcrum fodit, sed dicitur effectus per accidens secundo sensu, quatenus per se loquendo non est factum, sed est, ut ait S. Thomas, incidens effectibus (2).

Oppon. 9.° Unum contrariorum si est infinitum, penitus destruit suum contrarium. Atqui non destruitur omne malum. Ergo non datur unicum principium summe bonum, sed admittenda sunt duo principia, unum bonorum, alterum malorum.

Resp. *Dist. mai.* Unum contrariorum, si est infinitum excludit suum contrarium, ab eodem subiecto, *Conc.* Ab effectu, *Neg.*

Oppon. 10.° Si esset solummodo unum principium nempe summum bonum, et non impediret malum in rebus, hoc contingeret vel quia non posset vel quia nollet. Atqui neutrum admitti potest, quia ex primo argueretur impotentiae, ex secundo argueretur invidiae. Ergo ad explicandam malorum exsistentiam in mundo admittenda sunt duo rerum principia. Ita Petrus Bayle.

Resp. *Conc. mai.* eligendo secundum membrum dilemmatis, nimirum principium summe bonum non impedire malum in rebus, quia non vult, et *Neg. min.* etiam quoad secundum membrum.

Explico. Licet Deus Omnipotens possit impedire omnia mala, quae sunt in mundo; nihilominus propter iustissimas et sapientissimas rationes ea impedire non vult; neque propter hoc invidiae ac malevolentiae nota Ei inuri potest, nisi ab homine impio et stulto. De malis physicis nihil est, cur dicamus; nam ratio cur ea sinantur minus obscura est, minusque impervia intellectui nostro. Ad mali moralis permissionem quod attinet, respondemus primo, in ordinatione universitatis rerum, etiam agentium liberorum ad communem finem non esse dimetiendam Dei sapientiam confiniis et limitibus intelligentiae homi-

(1) 2 *Sent.* Dist. 34, a. 1, q. 1 ad arg.
(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 6 ad 6.

num, praesertim impiorum. Deus quippe ex permissione mali moralis plurima bona elicit, et iuxta praeclara S. Augustini verba, nec Angelum nec hominem crearet, quem malum futurum esse praesciret, nisi pariter nosset, quibus eos bonorum usibus accommodaret. Quare difficultas, quam Petrus Baylius tam gloriose in medium profert, iampridem soluta fuerat a S. Thoma, qui ita sapienter doctrinam S. Augustini hac super re explicat: « Deus est adeo bonus, quod nunquam aliquod malum esse permitteret, nisi esset adeo potens, quod de quolibet malo posset elicere bonum. Unde nec propter impotentiam, nec propter ignorantiam Dei est, quod mala in mundo proveniunt; sed est ex ordine sapientiae suae et magnitudine bonitatis, ex qua provenit, quod multiplicentur diversi gradus bonitatis in rebus, quorum multi deficerent, si nullum malum esse permitteret. Non enim esset bonum patientiae, nisi accedente malo persecutionis; nec esset bonum conservationis vitae in leone, nisi esset malum corruptionis in animalibus ex quibus vivit » (1).

QUAESTIO IV.

De divinis attributis seu qualis sit Deus.

CONTINUATIO RERUM. Satis pro ingenii nostri viribus disputatum est in superioribus quaestionibus de divina natura, quam ductu auspicioque Doctoris Angelici enarrare conati sumus. Restat nunc ut aliquid attingamus de quibusdam saltem divinis attributis, quo plenior abundantiorque cognitio summi et ineffabilis Dei capiatur ab intellectu nostro, qui pondere corruptibilis corporis aggravatus primam veritatem cognoscere nequit, nisi per rerum visibilium perceptionem mediantibus sensibus antecaptam ad invisibilia et divina ascendat. Et ea de re hominis ratio, quae merito dicitur *intellectus obumbratus,* diversis, imperfectis, multiplicibus conceptibus percipit excellentissimam eam naturam, quae in uno et simplicissimo essendi actu omnes complectitur perfectiones: « Intellectus noster, ait S. Thomas, cum Deum cognoscat ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quae quidem perfectiones in Deo praeexsistunt unite et simpliciter; in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut ergo diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 2, a. 6 ad 4. Quo in articulo inveniuntur solutae plurimae aliae difficultates.

omnino simplex secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum » (1).

Ex nobilissima S. Thomae doctrina proxime memorata elucescit, intellectum nostrum simplicissimam et invisibilem Dei naturam cognoscere per conceptus immediate et directe repraesentantes perfectiones substantiarum visibilium; et quoniam in huiuscemodi substantiis quaedam perfectiones constituunt naturam, quaedam ex adverso ex ipsa natura tamquam proprietates dimanant; ita humana mens cum ex creaturis sese erigit ad Dei perfectiones cognoscendas, quasdam apprehendit ut divinam naturam constituentes, quasdam vero ut eam iam constitutam consequentes, quas proprietates seu attributa nominamus, licet in Deo omnia identificentur cum simplicissimo actu.

Quid attributum? Nomine attributi presse sumpti intelligimus proprietatem seu perfectionem, quae resultat ex aliqua natura. Huiusmodi perfectio spectari potest in duplici differentia; nempe vel in ordine ad subiectum ex quo dimanat, et quod perficit, vel in ordine ad aliquid extrinsecum, ad quod ordinat subiectum. Uti enim notat Aquinas: « Perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animan non solum attenduntur secundum aliquid absolute inhaerens rebus; sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam; sicut etiam in ordine partium exercitus bonum exercitus consistit; huic etiam ordini comparat Philosophus ordinem universi. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur » (2).

Duplex ergo in rebus creatis perfectionum, proprietatum, attributorum genus; alterum eorum quae absoluta dicuntur; alterum eorum quae nominantur relativa. Verum enim Deus primus rerum omnium conditor et causa universalis, cum sit immobilis et maxime independens, nequit realiter ad creaturas referri; sed e converso creaturae realiter referuntur ad ipsum; nam relationes quae dicuntur de Deo ad creaturas realiter non sunt in Deo, sed solummodo in creaturis (3). Exinde consequitur aperte nullum Dei attributum vere dici posse relativum respectu rerum ab ipso effectarum, sed a nobis ita considerari ob realem relationem, quam creatura habet ad Ipsum. Et ea de re per quamdam analogiam etiam ad Deum transfertur duplex attributorum genus, nimirum eorum, quae in Deo spectantur absolute et in se, et eorum quae spectantur per ordinem ad res extra Ipsum positas. Ad primum genus pertinent ea, quae concipiuntur ad modum formae exsistentis in subiecto, vel ad modum operationis immanentis: ad secundum vero revocantur, quae concipiuntur consequi operationem transeuntem. De utroque ergo attributorum genere singulatim erimus tractaturi.

(1) 1 p. q. 13, a. 4.
(2) *QQ. DD. De Pot.* q. 7. a. 9.
(3) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 10.

ARTICULUS I.

DE DISTINCTIONE ATTRIBUTORUM DEI AB ESSENTIA ET INTER SE.

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum Deus sit ens simplicissimum et actus purissimus ab omnibus aliis rebus diversus per puritatem suae bonitatis, consequenter nulla realis distinctio vigere potest inter eius essentiam et attributa; nam realis distinctio alicuius perfectionis ab essentia fronte adversa pugnat cum actu simplicissimo et esse subsistenti. Quare cum quaestio de distinctione attributorum ab essentia in Deo, versari non possit circa realem distinctionem, necessario coarctanda est ad distinctionem rationis, idest secundum rationem intelligibilem, ex qua resultat pluralitas rationum penes quas attributa differunt. De hac ergo pluralitate rationum quaestio subtilis et non parvi momenti discutienda venit, qua inquiritur, an haec pluralitas rationum quibus attributa differunt, sit dumtaxat in intellectu nostro, vel etiam in Deo (1).

Pluralitas rationum declaratur. Ut proposito problemati dilucide satisfaciamus, quaedam praedicenda veniunt de pluralitate rationum, quae in una eademquae simplicissima natura adesse possunt; quod cum a nobis explicatum fuerit, vix argumentatione indigebit quaestio. Sicut docet S. Thomas, sapientia, bonitas, iustitia et alia huiusmodi in Deo sunt omnino unum secundum rem et veritatem, sed differunt ratione; et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei. Ad hoc rite intelligendum, quatuor articulatim et distincte explicanda sunt. Exinde enim, uti diserte profitetur S. Thomas, dependet intellectus eorum, quae de divinis perfectionibus et attributis disputari solent. Quare inquirendum venit: 1) Quid sit ratio secundum quam dicimus attributa *ratione* differre. 2) Quomodo dicatur aliqua ratio in quadam re esse vel non esse. 3) An istae diversae rationes attributorum sint in Deo vel secus. 4) An harum rationum pluralitas sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte ipsius rei.

I. Ut a primo eorum, quae proposuimus, capiamus exordium, nomine *rationis* intelligimus id quod mens nostra apprehendit de significatione alicuius nominis, idest conceptionem intellectus de re significata per nomen: quae conceptio, seu alio vocabulo *intentio intellecta* in his quae definitionem habent, est ipsa rei definitio; nam, uti tradit Philosophus (4 *Metaph.* text. 11): *Ratio quam significat nomen est definitio.* In illis vero quae definiri non patiuntur, est simpliciter id

(1) De hac re disserit S. Thom. 1 *Sent.* Dist. 2, q. 1, a. 3; 1 p. q. 13, a. 4; *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 6; *Contra gent.* lib. I, cap. XXXV.

quod concipitur de re, quam nomen aliquod significat. Sic ratio quantitatis est id quod concipitur ut significatum nomine quantitatis; ratio sapientiae, quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione huius nominis, tametsi sapientia divina non definiatur.

II. Ratio dicitur esse in re, non quatenus conceptio seu intentio, quam significat nomen rationis, sit in re; nam talis conceptio est in anima tamquam in subiecto: sed in re esse dicitur, quia in re extra animam est aliquid, quod respondet conceptioni intellectus, ut significatum respondet signo. Hoc contingere potest bifariam; vel 1) quia id quod concipit intellectus est similitudo seu imago rei exsistentis extra animam; sicut quod concipitur de hoc nomine *homo;* et talis conceptus habet fundamentum in re immediate, cum res ipsa ex propria conformitate ad intellectum faciat ut intellectus sit verus, et ut nomen significans illum conceptum *proprie* de re dicatur: vel 2) quia id quod nomen significat non est similitudo rei exsistentis extra animam; sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem, quae est extra animam; et huiusmodi sunt intentiones, quas intellectus noster adinvenit. Sic id quod significat hoc nomen *genus*, non est similitudo alicuius rei exsistentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis. Huius intentionis licet proximum fundamentum sit in intellectu: remotum tamen fundamentum est ipsa res.

Exinde efflorescit duplex nominum genus, eorum nempe quae dicuntur nomina *primae intentionis*, et eorum quae nuncupatur nomina *secundae intentionis.* Prima imponuntur rebus absolute, mediante conceptione, qua intellectus fertur super rem in se; altera imponuntur rebus, non secundum quod in se sunt, sed secundum quod res subsunt intentioni, quam intellectus facit in eis. Hunc rerum delectum sic accurate declarat S. Thomas: « Prima intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit, in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit » (1). Concludimus ergo, aliquam rationem, esse in re, in quantum significatum nominis cui accidit esse rationem, est in re; et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei.

III. Ex proxime disputatis parata est via ad solvendam tertiam quaestionem, qua inquirebatur, an rationes attributorum sint in Deo. Cui quaestioni respondendum est affirmative: nam nomina absoluta et affirmativa neque aliquid removent a Deo, neque significant progressionem perfectionis a Deo in creaturas, sed ipsam divinam substantiam licet imperfecte et deficienter; et exinde est quod nos per

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 5.

finitas rerum visibilium perfectiones positive, licet imperfecte cognoscimus infinitas Dei perfectiones (1). His notatis, sic res breviter declarari potest. Sicut creaturae Dei similes vere licet imperfecte Deum repraesentant, ita ut diversis perfectionibus creaturarum vere respondeat in Deo una infinita et supereminens perfectio, sic intellectus noster cognoscendo Deum per perfectiones creaturarum, efformat conceptiones, quae mediate repraesentant aliquid quod vere est in Deo, licet modo praestantiori et excellentiori. Iam vero si conceptus repraesentant aliquid quod vere est in Deo quamvis altiori modo, rationes attributorum omnino dicendae sunt, esse vere in Deo, sensu a nobis declarato. Ergo. Audi S. Thomam: « Conceptiones quas intellectus noster ex nominibus attributorum concipit, sunt vere similitudines rei, quae Deus est, quamvis deficientes et non plenae, sicut est de aliis rebus, quae Deo similantur. Unde huiusmodi rationes non sunt tantum in intellectu, quia habent proximum fundamentum in re, quae Deus est. Et ex hoc contingit, quod quidquid sequitur ad sapientiam in quantum huiusmodi, recte et proprie convenit Deo » (2).

IV. Ad quartam quaestionem solvendam, placet huc transferre sequentia Angelici Doctoris verba: « Sciendum est quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere; tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas; tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro etiamsi a Deo immediate reciperet, sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis. Unde cum Deus secundum unam et eamdem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integram perfectionem eius apprehendere. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei propter plenitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem intellectus nostri. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quae Deus est; non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur » (3).

Diversae sententiae. Doctrina S. Thomae proxime exposita nonnullos ex utraque parte nacta est adversarios. Primo enim occurrit error Eunomii aliorumque, qui nullam distinctionem rationis inter divina

(1) Cf. S. Thom. *De Pot.* loc. cit. a. 9.
(2) 1 *Sent.* Dist. 2, q. 1, a. 3.
(3) 1 *Sent.* loc. cit.

attributa agnoscunt, et consequenter docent, omnem inter divinas perfectiones distinctionem in solis vigere vocabulis, et cum nominibus ac vocibus evanescere. Errorem hunc plurimi SS. Patrum pugnaciter adorti sunt. Secundo inducitur opinatio Scoti, vel quorumdam eius adstipulatorum, qui inter Dei essentiam variasque eius perfectiones videntur profiteri formalem distinctionem ex natura rei; tametsi non desint, qui affirment, Scotum obscure et inconstanter fuisse loquutum, distinctionemque ab ipso inductam revocari posse ad distinctionem rationis *ratiocinatae,* quam vocant.

PROPOSITIO.

Attributa divina neque ab essentia neque inter se realiter differunt; sed solummodo distinguuntur " virtualiter ", idest ratione cum fundamento in re, quatenus haec ratio non sit tantum ex parte ratiocinantis, sed etiam ex proprietate ipsius rei.

Prob. I.ª pars. Deus est ipsum *esse* subsistens, ideoque actus purissimus complectens in sua simplicissima realitate omnes essendi perfectiones et nobilitates. Atqui natura seu essentia talis entis nequit pati additamentum reale alicuius perfectionis, quae ab ipsa sit distincta. Ergo divinae perfectiones seu attributa neque ab essentia neque inter se realiter differunt.

Evol. arg. Si aliquod attributum divinae essentiae adderetur, ipsam perficeret, ipsique novam essendi nobilitatem adiiceret; quo nihil fingi potest obtusius ac magis repugnans, cum esse Dei per seipsum subsistens et quodammodo per suam ipsam puritatem individuatum ex propria ratione habet, ut a se arceat omnem additionem. Aurea sunt haec S. Thomae verba: « Perfectio divini *esse* non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum; sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas » (1). Hanc doctrinam SS. Patres agminatim et uno ore profitentur. Sic ut quorumdam meminerimus, S. Hilarius haec scribit: « Non humano modo ex compositis Deus est; ut in eo aliud sit, quod ab eo habetur, et aliud sit Ipse qui habet, sed totum quod est, vita est, natura scilicet perfecta et absoluta et infinita et non ex disparibus constituta, sed vivens ipsa per totum » (2). S. Augustinus sic eleganter eamdem rem versat; « Eadem magnitudo eius est quae sapientia... et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse,

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. XXXVIII.
(2) S. Hilar. *De Trin.* lib. VIII, n. 43.

et aliud magnum aut sapientem aut verum aut bonum esse, aut omnino *ipsum esse* » (1).

Nota. Vix necesse est monere, quae proxime docuimus, referri ad attributa Dei absoluta, non ad ea quae dicuntur relativa *ad intra*, et quae oppositionem inter se habent; ideoque sicut fides Trinitatis docet, realiter inter se distinguuntur: « In Deo, ait Aquinas, omnia sunt unum re praeter ingenerationem, generationem, et processionem, quae constituunt personas re distinctas: non autem oportet, quod quidquid praeter ista de Deo dicitur, sit unum ratione. Et similiter intelligendum est, quod dicit Boetius, quod sola relatio multiplicat Trinitatem, scilicet pluralitate reali » (2).

Prob. 2.ª pars, nimirum divina attributa differre ab essentia et inter se *virtualiter,* seu ratione cum fundamento in ipsa re. Et primo quidem tunc aliquid unum re dicitur multiplex ratione cum fundamento in ipsa re, cum nominibus et conceptionibus diversis de eo efformatis vere respondet aliquid, quod exsistit in re. Porro diversis conceptibus sapientiae, bonitatis, iustitiae, quos de Deo efformamus, vere respondet aliquid in Deo, licet in Ipso illud sit modo praestantiori et nobiliori. Ergo stat assertum (3).

Arg. 2.um Si in Deo nullum esset distinctionis fundamentum, nomina absoluta et positiva, quae significant divinas perfectiones, essent omnino synonyma. Atqui huiusmodi nomina, uti demonstravimus, non sunt synonyma, quia significant divinam substantiam sub diversis rationibus, quatenus conceptibus expressis per illa nomina aliquid vere respondet in Deo. Ergo attributa divina dicenda sunt differre ratione, quae fundamentum habet in proprietate et excellentia ipsius rei. Huius nobilissimae doctrinae veritas sic illustratur a S. Thoma: « Pluralitas nominum venit ex hoc, quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum est ex parte ipsius Dei propter plenitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam », et paulo inferius: « Pluralitas nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes; sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda eius perfectio » (4).

Quam ad rem fundamentum diversarum rationum, quas intellectus de Deo format, reperiri dicendum est maxime in ipsa Dei perfectissima simplicitate, quae in se complectitur omnes essendi nobilitates

(1) S. Aug. *De Trin.* lib. VI, cap. VII.
(2) 1 *Sent.* Dist. 2, q. 1, a. 3 ad 6.
(3) Cf. 1 *Sent.* Dist. 2, q. 1, a. 2; cf. etiam 1 p. q. 13, a. 2.
(4) 1 *Sent.* Dist. 2, q. 1, a. 3.

ac perfectiones; ideoque *virtualis* haec a nobis asserta distinctio ex ipsa Dei simplicitate tamquam ex nativo fonte dimanat, eamque larga quadam velut luce perfundit. Siquidem, uti disserit Doctor Angelicus: « Hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in Ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re, et multiplex secundum rationem; quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repraesentant » (1). Cum autem multiplicitas ista attributorum non ponatur in Deo quasi Ipse secundum rem sit multiplex, sed quia secundum simplicem perfectionem multitudini attributorum respondet, ut vere de Ipso dicantur; patet, quodlibet attributum a nobis conceptum non excludere, sed *implicite* complecti aliud. Nam intelligimus, illud esse actum purum et infinitae perfectionis, de cuius ratione est, ut omnes in se praehabeat, quae cogitari possunt essendi perfectiones; et sic unum attributum praedicamus de alio.

Quae cum ita habeant, placet huic quaestioni finem imponere, in medium afferendo hunc alium S. Thomae locum; « Differunt nomina attributorum secundum rationem, non tamen quae sit solum in ratiocinante, sed quae salvatur in ipsa re secundum veritatem et proprietatem rei. Omnia enim huiusmodi dicuntur de Deo et creaturis non aequivoce, sed secundum unam rationem analogice. Unde cum in creatura ratio sapientiae non sit ratio veritatis, oportet quod etiam hoc in Deo sit verum. Sed in hoc differt, quod in Deo idem sunt re, in creaturis autem differunt re et non ratione; et qualiter possit esse, supra in responsione ad 3 praec. art. dictum est » (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

Oppon. I.° Ubi est perfectissima unitas, ibi non potest esse multiplicitas attributorum. Atqui in Deo est unitas perfectissima. Ergo in Deo non datur pluralitas attributorum.

Resp. *Dist. mai.* Ubi est perfectissima unitas, ibi non invenitur pluralitas attributorum, quae sint realiter distincta, *Conc.* Quae sint distincta virtualiter, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Solutio difficultatis satis superque in promptu est ex tradita superius doctrina; nam in Deo, uti notat S. Thomas, « pluralitas attributorum in nullo praeiudicat summae unitati; quia ea quae in aliis sunt ut plura, in eo sunt unum, et remanet pluralitas tantum secundum rationem, quae non opponitur summae unitati in re, *sed necessario ipsam consequitur,* si simul adsit perfectio » (3).

(1) 1 p. q. 13, a. 4 ad 3.
(2) 1 *Sent.* Dist. 22, q. 1, a. 3 ad 4; cf. corp. art
(3) 1 *Sent.* Dist. 2, q. 1, a. 2 ad 1.

Oppon. 2.° Nomina quae in laudem Dei assumuntur a Sanctis, dividuntur, iuxta S. Dionysium, secundum diversos Divinitatis processus. Atqui si ita Deum nominamus, pluralitas attributorum non habet fundamentum in Deo, sed solum in creaturis. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Nomina dicta de Deo, dividuntur secundum diversos processus Divinitatis, si consideratur id unde nomen impositum est, *Conc.* Si consideratur id quod nomen significat, *Neg.*

Explico. Intellectus noster Deum cognoscit ex creaturis; et sic divinas perfectiones nominat nominibus, quae imposita sunt ex perfectionibus creaturarum, quia res nominamus, sicut eas cognoscimus. Verum nomina illa quando praedicantur de Deo, non significant perfectiones creaturarum, seu processus Divinitatis in creaturas, sed ipsas divinas perfectiones seu attributa. Quare scite admodum et sapienter S. Thomas sic explicat mentem S. Dionysii: « Intentio Dionysii est dicere, quod secundum diversas bonitates, quas creaturis influit, Deus nominatur, manifestatur et laudatur: non autem ita quod rationes illarum bonitatum ex hoc verificentur de eo, quia creaturis eas influit, sed magis e converso. Quamvis enim conditio causae cognoscatur ex conditionibus effectus, non tamen conditio causae verificatur propter conditiones effectus, sed e converso » (1).

Oppon. 3.° Multiplicitas rationum secundum quam plura attributa dicuntur de Deo, est in nostro intellectu. Atqui si est in nostro intellectu, non datur in Deo fundamentum distinctionis. Ergo.

Resp. *Dist mai.* Multiplicitas rationum est in intellectu, ita ut diversis rationibus vere respondeat aliquid quod est in Deo, *Conc.* Ita ut illis rationibus nihil respondeat in Deo, propter quod vere de Deo dicuntur, *Neg.* Solutio patet.

Oppon. 4.° Quod est unum omnibus modis, non potest esse radix alicuius multitudinis in eo exsistentis. Atqui Dei essentia est una omnibus modis. Ergo non est radix diversarum rationum secundum quas attributa de ea praedicantur.

Resp. *Dist. mai.* Quod est perfecte unum, non est radix multitudinis, per quam aliquid realiter multiplex in eo existit, *Conc.* Non est causa per quam plures rationes attributorum seu perfectionum de eo vere dicantur, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 5.° Si divina attributa identificantur cum essentia, nomina quae significant huiusmodi attributa, significant unam eamdemque rem. Atqui nomina, quae significant unam eamdemque rem sunt synonyma. Ergo pluralitas rationum non habet fundamentum in re.

Resp. *Dist. mai.* Nomina significant unam rem repraesentatam per eumdem conceptum, *Neg.* Repraesentatam per diversos conceptus, quos nomina immediate significant, *Conc. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Solutio patet ex dictis superius (2).

(1) 1 *Sent.* Dist. 2, q. 1, a. 3 ad 1.

(2) Cf. S. Thom. 1 *Sent.* Dist, 22, q. 1, a. 3 ad 4.

ARTICULUS II.

DE IMMUTABILITATE DEI (1).

QUAESTIO DEFINITUR. Sicut ceterae perfectiones omnes Deo convenire a nobis intelliguntur, quia Deus est ipsum esse subsistens et actus purissimus in nullo subiecto receptus; ita ex eodem fonte concludimus, essendi immobilitatem esse attributum Dei proprium, quod nulli creaturae communicari potest. Siquidem cum mutabilitas seu essendi mobilitas compositionem una et potentialitatem evidenter importet, cuilibet vel leviter attendenti in comperto est, eam pugnare cum ratione actus puri et simplicissimi. Quare in praesenti quaestione discutienda eo praesertim spectabit nostra disceptatio, ut rite determinetur notio immutabilitatis, quam Deo attribuimus, eamque pro viribus ostendamus, non esse oppositam actui libero divinae voluntatis, quo Deus contingenter vult res omnes extra Ipsum positas.

Philosophorum opiniones. Veritas divinae immutabilitatis ita apertis evidentibusque demonstratur argumentis, ut ad communes quodammodo notiones ipsa revocari posse videatur. Omnes quippe rationis mentisque compotes continuo intelligunt, primum rerum omnium principium debere esse immobile. Uti enim notat Aquinas: « Quidam antiquorum ab ipsa veritate coacti posuerunt, primum principium esse immobile » (2). Unde S. Augustinus de divina natura disserens, aiebat: « Aliquid substantiae ac naturae commutationem vel conversionem quolibet modo pati posse, si quis opinetur, mirae dementiae impietatisque damnandus est » (3).

Aristoteles. Divinam immutabilitatem a Platone traditam, diserte professus est et acute demonstravit Aristoteles, qui docuit, primam causam rerum omnium effectricem ac motricem debere esse substantiam immutabilem et actum purum sine ulla potentiae coagmentatione (4). Verum in adstruenda hac nobilissima sententia praestantissimi Philosophi ratio Fidei ac revelationis lumine minime suffulta, misere vacillavit et in perniciosos prolapsa est errores. Siquidem conciliare haud potuit divinam immutabilitatem cum Dei libertate, et ut primam in tuto poneret, inficiatus est secundam, Deumque necessario et ab aeterno mundum creasse propugnavit.

Qua in re placet citare Silvestrum Maurum sic stagiritae erro-

(1) De hac re disserit S. Thomas, 1 p. q. 9; q. 14, a. 15; q. 19, a. 7; *Contra gent.* lib. I, cap. XIII et seq.; 1 *Sent.* Dist. 8, q. 3, a. 1 et 2.

(2) 1 p. q. 9, a. 3.

(3) *De mor. Eccles.* lib. I, cap. X.

(4) Cf. Arist. *Metaph.* lib. XII, text. 30.

rem declarantem: « Radix pene omnium errorum Aristotelis fuit difficultas omnium maxima conciliandi divinam simplicitatem et immutabilitatem cum divina libertate. Ex una enim parte, primus motor, utpote continens in se omnem perfectionem, debet esse omnino simplex, immobilis et immutabilis. Ex alia parte, libertas cum consistat in potentia volendi aut non volendi, videtur includere aliquam compositionem et aliquam mutabilitatem. Si enim Deus libere vult, potuit non velle; ergo actus volendi distinguitur a Deo, qui potuit esse sine tali actu... Succubuit difficultati Aristoteles, et ut salvaret divinam simplicitatem et immutabilitatem, libertatem negavit; et hinc multi ipsius errores et magna inconstantia in pluribus opinionibus veris. Primo enim ex hoc ortus est error de necessitate et aeternitate caeli et mundi... Hinc orti fuerunt gravissimi errores circa divinam scientiam et providentiam. Sequitur enim, quod Deus non sciat determinate veritates contingentes, quae possunt aliter se habere, et possunt esse vel non esse, sed sciat determinate solas veritates necessarias. Patet; nam scientia veritatum potentium non esse, potuit non esse. Sed ex Aristotele repugnat divinae immutabilitati ut habeat aliquam scientiam vel alium quemcumque actum, quem poterit non habere. Ergo Deus non habet determinatam scientiam de veritatibus contingentibus » (1).

Divinae immutabilitati vehementer infensi sunt Pantheistae, praesertim Transcendentales, qui divinam naturam internis mutationibus seipsam actuantem comminiscuntur, Deumque esse affirmant ens quoddam absolutum, quod in rerum omnium formas sese evolvit ac determinat; vel confundunt esse divinum, quod est simplicissimum et per se subsistens, cum esse formali rerum.

Quid mutatio. Mutatio definitur: *Transitus entis ex uno statu in alium;* ideoque illud ens dicitur mutabile, quod potest aliter se habere ac se habet. Quare ad mutationem presse acceptam tria expostulantur; nimirum terminus a quo disceditur; terminus ad quem acceditur; demum subiectum quod ex uno statu ad alium progreditur. « In omni mutabili, ait Aquinas, est invenire aliquid, quod substernitur ei quod per mutationem amovetur » (2). Quandoque mutatio sumitur sensu latiori, ideoque etiam dicitur mutari illud ens, quod ex statu possibilitatis pervenit ad statum realis exsistentiae. Quo in sensu creatio solet appellari mutatio, sed minus proprie; cum de ratione mutationis sit ut aliquid idem se habeat aliter nunc et prius (3); quod locum non habet in creatione, in qua res ex toto suo esse pro-

(1) Silv. Maur. in Arist. *Metaph.* lib. XII, text. 30. Huius erroris veterum meminit S. Aug. *De Civ. Dei,* lib. XII, cap. XVII.

(2) 1 *Sent.* Dist. 8, q. 3, a. 2.

(3) Cf. S. Thom. 1 p. q. 45, a. 2 ad 2.

ducitur et consequenter nullum praesupponit subiectum, quod possit diversimode se habere nunc et prius.

Divisio mutationis. Mutatio dispescitur in externam et internam. Mutatio externa habetur, quando subiectum nihil re amittit; sed novum dumtaxat respectum induit in nostra mente ob mutationem alterius, quod ad ipsum refertur. Qua in re citari solet exemplum columnae, quae manens eodem loco, dicitur esse tum ad dexteram tum ad sinistram hominis sese circa illam vertentis. Mutatio interna locum habet cum subiectum in se aliquid realiter acquirit vel amittit. Prima competere potest Deo, minime vero secunda (1). Interna mutatio quandoque respicit aliquam naturae perfectionem, quandoque deliberationem voluntatis. In primo casu dicitur *mutatio physica;* in secundo vocatur *mutatio moralis.*

Mutationis internae partitio. Mutatio interna iterum distribuitur in istantaneam et successivam. Ut haec divisio intelligatur, animadvertendum est, mutationem veri nominis dari non posse, nisi inter opposita; nam terminus *a quo*, et terminus *ad quem,* semper aliquam oppositionem inter se habere debent (2). Iam vero oppositio esse potest vel secundum contradictionem, sicut inter album et non album; vel secundum contrarietatem, sicut inter album et nigrum. Prima mutatio fit in istanti, cum inter contradictoria non detur medium. Secunda fit successive, quia contraria quae in eodem genere distant, necessario supponunt media percurrenda, cum ex uno extremo fit progressio ad aliud. Hac mutatio est *motus* proprie dictus, qui definitur: *Actus entis in potentia prout est in potentia.* Prima dicitur simpliciter mutatio, quae potest esse vel substantialis vel accidentalis.

PROPOSITIO.

Deus est omnino immutabilis tum quoad naturae perfectionem, tum quoad consilium voluntatis; e contrario omnes res creatae mutationi obnoxiae sunt.

Prob. I.ª pars. Arg. I.um Deus primus rerum omnium effector et motor, est actus purissimus sine ulla concretione potentiae; cum potentia simpliciter et absolute sit posterior actu. Iam vero quaevis mutatio semper supponit quamdam potentialitatem in eo quod mutatur. Ergo in Deo nulla concipi potest mutatio seu vicissitudinis obumbratio. Propositio minor, quae in controversiam venire posset, est ita in exploratis, ut eius perspicuitas argumentando potius levetur, cum mutatio solum possibilis sit in eo subiecto, quod vel adipiscitur ali-

(1) De hac duplici mutatione, cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 10.
(2) Cf. S. Thom. *Physic.* lib. V, lect. 2.

quid, vel aliquid deperdit; utrumque autem potentiam cum actu permixtam ac copulatam denotat. Hoc evidentius evadet, si idem argumentum paulo secus in hunc modum concludatur. Omne quod mutatatur, diversis essendi modis obnoxium est. Atqui actus purus et esse per se subsistens diversis essendi modis ac perfectionibus affici haudquaquam potest. Ergo Deus est omnino immutabilis. Haec eadem doctrina diserte tradita fuit, uti proxime vidimus, ab Aristotele, et vehementer propugnata a Platone (1).

Arg. 2.um efficitur ab Angelico ex conceptu entis simplicissimi, a quo omnis mutatio arcenda procul est, cum mutatio necessario involvat compositionem et concretionem. En verba S. Thomae memoratum argumentum proponentis: « Omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam, et sic in omni quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum autem est, quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est, quod Deus moveri non potest » (2).

Arg. 3.um Deus est essentia infinitus. Atqui ens infinite perfectum non potest mutari, cum quaelibet mutatio novam aliquam adducat perfectionem, quae minime addi potest naturae perfectissimae. Ergo Deus est omnino immutabilis. Haec argumentandi ratio sic proponitur ab Aquinate: « Omne quod movetur motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat. Deus autem cum sit infinitus comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat » (3).

Memorata superius argumenta sic possunt sub unica formula brevius angustiusque concludi: Deus est actus purissimus, simplicissimus, perfectissimus. Atqui ab huiusmodi natura omnis mutatio removenda est. Ergo Deus omnimoda gaudet immutabilitate.

Prob. 2.a **pars,** nempe Deum esse immutabilem quoad consilium voluntatis. Tametsi illa eadem argumenta, quae demonstrant, Deum esse natura immobilem, sunt etiam accommodata ad probandum, Ipsum consilio decretoque suae voluntatis non posse mutari; nihilominus directe sic res effici concludique potest. Decretum ac consilium voluntatis mutatur, vel 1) quia mutatis conditionibus subiecti volentis aliquid evadit bonum seu ipsi conveniens, quod antea non erat; vel 2) quia aliquid prius ignorabatur, quod postea cognitum apprehenditur ut bonum. Atqui utraque haec causa vehementer pugnat cum infinitis Dei perfectionibus. Ergo in Deo nulla voluntatis mutatio admitti po-

(1) De Platone cf. S. Aug. *De Civ. Dei*, lib. VIII, cap. XI.
(2) 1 p. q. 9, a. 1.
(3) Loc. mox cit.

test. Aliis verbis: Mutatur voluntas, vel quia substantia, vel quia scientia volentis mutatur. Atqui neque natura neque Dei scientia variari ullatenus potest. Ergo Dei voluntas est omnino immutabilis (1).

Prob. 3.ª pars, videlicet omnia alia a Deo diversa esse subiecta mutationibus. Ut proposita veritas aperiatur, in antecessum notandum est, mutabile posse accipi dupliciter; quandoque per potentiam, quae in alio est; quandoque per potentiam, quae in ipso mobili invenitur. Cum creaturae omnes a Deo ex nihilo conditae sint, et in nihilum relaberentur, nisi Deus eas in esse conservaret, in promptu apertumque est, ipsas a Dei voluntate habere et ut sint, et ut in essendo perseverent. Per potentiam ergo quae est in alio, omnes res creatae mutabiles sunt; licet haec mutatio dicatur improprie seu sensu latiori. Contra aliquid dicitur *proprie* mutari per potentiam, quae est in ipsa re, quae mutatur, idest per potentiam receptivam alicuius perfectionis sive in essendo sive in consequendo finem; et haec mutatio etiam invenitur in omnibus rebus creatis.

Siquidem res creatae vel sunt compositae ex materia et forma, vel sunt formae per se subsistentes. Si sunt substantiae compositae, mutari queunt etiam quoad primum esse, cum sint subiectae generationi et corruptioni. Si sunt formae per se subsistentes, licet non habeant potentiam realem et subiectivam ad non esse, quia sunt incorruptibiles; nihilominus possunt mutari tum quoad tendentiam ad finem, tum secundum locum, quia virtute sua finita pertingere possunt ad quaedam loca, ad quae prius non se extendebant. Quod si beatitatem iam consequutae sint, adhuc mutabiles sunt in voluntate, quia habent liberas volitiones erga alias creaturas: « Substantiae incorporeae, ait Aquinas, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus, quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur, nisi per hoc quod admittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse. Et ideo huiusmodi substantiae sunt immutabiles et invariabiles secundum esse » (2).

Proposita nuper doctrina de rerum creatarum mutabilitate sic potest ad pressiorem formam revocari. Omnes res diversae a Deo mutabiles sunt mutatione tum improprie tum proprie dicta, si 1) omnes a Deo conditae sunt ex nihilo, et in nihilum ab ipso redigi possunt; si 2) omnes progredi possunt de potentia ad actum sive substantialem, sicut contingit in essentiis compositis, quae corruptibiles sunt; sive ad actum accidentalem, sicut usuvenit in substantiis simplicibus, quae liberas habent volitiones vel quoad finem vel saltem quoad cetera creata, quae cum fine non sunt necessario connexa. Atqui ita res habet. Ergo omnia entia creata sunt mutabilia.

(1) Cf. S. Thom. I p. q. 19, a. 7,
(2) 1 p. q. 9, a. 2.

SCHOLION. Immutabilitas Dei componitur cum libertate. Contra constabilitam Dei immutabilitatem exoritur gravissima difficultas, eaque desumitur ex divina libertate, cum libertas intelligi non posse videatur sine aliqua volentis mutatione. Difficultas haec tanta est ut ipse Aristoteles philosophorum princeps eam enodare non valuerit. Quam ad rem non erit inopportunum quaedam declarare, quae quantum humanae mentis angustia patitur, rem quadantenus aperiant, et intellectui nostro viam parent ad difficultates praecavendas, quae contra immutabilitatem inde fieri possent.

Principio quidem licet libertas sit perfectio simpliciter simplex, ideoque in Deo formaliter et iuxta nominis proprietatem reperiatur; nihilominus secundum adaequatam rationem, secundum quam libertas est in creaturis, necessario aliquam secum affert imperfectionem, quae ab ipsa semovenda est, quando haec perfectio attribuitur Deo glorioso. In Deo enim libertas non secus ac ceterae perfectiones, et ipsum libertatis exercitium sunt unum idemque cum purissimo essendi actu et per se subsistenti, ideoque immetatam infinitamque denotant perfectionem cuiuslibet potentialitatis expertem. Quare potentia libere agendi considerari potest vel ut principium actus, qui iuxta diversum voluntatis consilium aut ponitur aut non ponitur, vel ut principium *facti,* seu rei quae efficitur et extra causas sistitur. Primo sensu potentia libere agendi est perfectio necessario commista alicui imperfectioni cum involvat transitum ex actu primo ad actum secundum. In posteriori sensu denotat meram activitatem seu actum sine ulla permistione potentiae, et sic Deo tribui potest et debet.

Hinc creatura libere agens est domina sui actus, idest in sua potestate habet ponere vel non ponere actum secundum; at, posito actu secundo, ipsi integrum non est praepedire effectum. Ex adverso Deus libere operans non habet in sua potestate exserere vel non exserere actum secundum, cum operatio seu actus secundus sit ipsum suum esse subsistens; sed perficere potest, ut effectus consequatur vel non consequatur actum volendi. Hoc in Deo obtinet propter infinitam perfectionem et actualitatem illius actus, qui cum sit in se necessarius, dicit contingentem ordinem seu habitudinem ad res. Huiusmodi nobilissima veritas ab intellectu humano percipitur magis negative et per quamdam remotionem, quam per rationem ac conceptum positivum; nam conceptus libertatis, prout haec perfectio attribuitur Deo et creaturis, unitatem sibi vindicat non *simpliciter*, sed *secundum quid,* nempe unitatem illam, quae propria est conceptus analogi.

Ex dictis ulterius patet, perfectionem libertatis cadere in actum voluntatis creatae solummodo prout concipitur immanens, quia dicit contingentem habitudinem actus primi ad actum secundum, idest dominium seu activam indifferentiam ponendi vel non ponendi actum secundum, supposito actu primo completo. E contrario perfectio liber-

tatis in Deo cadere videtur in actum voluntatis non prout concipitur immanens, sed prout intelligitur *virtualiter* transiens, quia dicit habitudinem contingentem non ad actum, sed ad effectum; quatenus posito actu secundo, qui a Deo non differt quicquam, integrum sit Deo praepedire vel non praepedire effectum, idest connotare vel non connotare rem; ideoque voluntas non mutatur, quia est libera; sed rerum mutationem vult. Sufficit haec breviter adnotasse de re, quae immensum quantum superat capacitatem intellectus nostri; ideoque excelsa Dei balbutiendo resonare quadantenus nitimur. Sicut enim modus essendi divinae naturae in infinitum differt a modo essendi rerum creatarum, sic modus operandi, qui competit Deo non est dimetiendus ex modo operandi entium finitorum. Et ea de re illud absque ulla dubitatione profitendum est, omnes perfectiones creaturarum praehaberi in Deo modo quodam altiori et excellentiori, ablata nimirum ex ipsis omni imperfectione, quam necessario comitem et sociam habent, dum vigent in creaturis. Unde ex perfectionibus creaturarum per viam remotionis et ablationis pervenire possumus ad cognoscendum potius quid non sit Deus, quam quid sit; et haec est illa felix et optabilis ignorantia, quae iuxta B. Dionysium maxime coniungit hominem cum Deo glorioso, cui sit honor, virtus et gloria. Amen.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Deus dicitur movere seipsum, cum sit vivens. Atqui omne movens seipsum mutatur. Ergo Deus non est immutabilis.

Resp. *Dist. mai.* Deus movet seipsum per motum, qui denotat transitum de potentia in actum, *Neg.* Per motum, qui importat actum purum seu activitatem subsistentem, *Conc.*

Explico. Triplex admittendus est motus, uti docuimus in Philosophia Naturali; nimirum 1) motus stricte dictus, qui vocatur actus imperfecti, seu entis exsistentis in potentia prout est in potentia; 2) motus late dictus, qui vocatur actus perfecti, et consistit in simplici transitu de potentia in actum; 3) motus latissime dictus, qui consistit in ipso actu per se subsistente. Porro primus et secundus motus mutationem secum affert, cum uterque dicat progressionem de potentia in actum. E contrario tertius motus nullam internam mutationem involvit. Unde hic motus maxime reperitur in Deo, qui non solum est vivens perfectissimus, sed etiam ipsa subsistens vita; ideoque in Deo omnes vivendi perfectiones unite et simpliciter elucescunt. Aurea sunt ad hoc explicandum sequentia Doctoris Angelici verba: « Illud cuius natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus, ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam

perfectissimam et sempiternam, quia intellectus eius est perfectissimus et semper in actu » (1).

Oppon. 2.° Deus diverso tempore vult diversa. Atqui velle diversa est mutare voluntatem. Ergo Deus mutatur.

Resp. *Dist. mai.* Deus diverso tempore vult diversa, idest uno eodemque actu vult in multiplici temporis differentia res esse diversas, *Conc.* Habet diversas volitiones seu actus volendi, *Neg.*

Explico. Licet distinctio sit satis per se perspicua; nihilominus non erit inutile huc transferre sequentia S. Thomae verba, qui rem sic declarat: « Considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit. Quod quidem accidere non potuit, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiae ipsius volentis » (2). Et alibi idem Aquinas utitur exemplo medici, qui eodem voluntatis actu vult, ut aegroto diversis temporibus diversa ministretur medicina.

Eodem ferme modo intelligitur cur Deus sine ulla sui mutatione eumdem hominem quandoque amore, quandoque prosequitur odio, secundum quod vel iustus vel iniustus reperitur: mutatio quippe non est facta in Dei voluntate, sed in homine, qui prius erat dignus amore, et subinde factus est dignus odio. Audi S. Augustinum graphice rem explicantem: « Cum iratus malis dicitur, et placidus bonis, illi mutantur, non Ipse: sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua » (3). Et alibi: « Quemadmodum sol oculos puros, sanos, vegetos, fortes habenti tranquillus apparet; in oculos autem lippos quasi tela aspera iaculatur.... Sic cum coeperis esse perversus, et tibi Deus perversus videbitur: tu mutatus es, non Ille. Erit ergo tibi poena quod bonis gaudium » (4).

Oppon. 3.° Deus indifferens est in volendo res a se diversas. Atqui indifferentia in volendo mutabilitatem dicit. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Deus est indifferens per ordinem ad obiectum volitionis, *Conc.* Per ordinem ad actum volendi, *Neg. Contradist. min.* Indifferentia per ordinem ad obiectum, quae dicit meram activitatem et independentiam in agendo, mutabilitatem importat, *Neg.* Indifferentia per ordinem ad actum, mutabilitatem dicit, *Conc.*

Explico. Deus unico et simplicissimo actu tum seipsum, tum reliqua a seipso diversa vult et amat. Iam vero actus divinae voluntatis unicus

(1) 1 p. q. 18, a. 3; cf. Arist. *Metaph.* lib. XII, cap. VII.
(2) 1 p. q. 19, a. 7.
(3) *De Trin.* lib. V, cap. XVI, n. 17.
(4) *Enar. in psalm.* 72, n. 7.

et perfectissimus, idem manens diversimode prosequitur varia obiecta iuxta diversorum obiectorum naturam et conditionem. Quare divina bonitas a divina voluntate necessario amatur ut finis; contra ceterae res non necessario diliguntur, quia non sunt media necessario connexa cum fine, cum Deus aeque beatus sit sive res sunt sive non sunt. Unde ille idem actus perfectissimus ex sua infinita essendi perfectione repetit, ut ad diversa obiecta diversum dicat ordinem, prout natura cuiusque obiecti postulat. Si in se consideratur, actus est necessarius, nam ab ipsa Dei substantia non differt quidquam; sed consideratus relative ad res contingentes, quae ad ipsum possunt referri vel non referri, quia terminus potest esse vel non esse, actus dicitur contingens et mutabilis. Unde Deus vere vult creaturas, quando eas vult, et vere eas non vult, quando non vult; et nihilominus hoc contingit non per veram suipsius mutationem, sed per mutationem creaturarum, quae ad ipsum realiter referuntur. Ut hoc melius intelligatur, notare oportet, causam agentem non mutari per hoc quod agat, sed per hoc quod, agendo, quodammodo patiatur; ideoque Deus, cum agendo non patiatur, mutari nequit.

Oppon. 4.° Idem actus non potest se habere ad opposita. Atqui voluntas divina se habet ad opposita, cum liberrime velit creaturas. Ergo actus voluntatis divinae mutabilis est.

Resp. *Dist. mai.* Idem actus non potest se habere ad opposita, si actus dicit relationem realem ad obiectum a quo specificatur, *Conc* Si actus non specificatur ab obiecto, ad quod dicit solum relationem rationis, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. In creaturis in quibus essentia, facultas, et operatio sunt realiter distincta, et in quibus actus specificatur ab obiecto, a quo dependet et ad quod ordinem realem dicit, verum est, facultatem non posse se habere ad opposita nisi per diversos actus. Verum enim in Deo, in quo essentia, virtus operativa, et ipsa operatio sunt unum et idem, et in quo operatio non dependet neque specificatur ab aliquo extrinseco, potest eadem operatio seu idem actus se habere ad opposita, quia nullum oppositorum necessariam relationem seu connexionem importat cum divina operatione cuius est terminus. Cum hoc procedat ab infinita perfectione et virtute illius actus, a nobis non intelligitur nisi per quamdam ablationem et remotionem imperfectionum, quae inveniuntur in actibus procedentibus a facultatibus liberis creaturarum. qui dependent a propriis obiectis.

Oppon. 5.° Deus in tempore acquirit novas relationes, nempe Creatoris et Domini. Atqui nova relatio nequit concipi sine mutatione subiecti. Ergo Deus in tempore mutatur.

Resp. *Dist. mai.* Deus acquirit in tempore novas relationes, rationis ex parte Dei, et reales ex parte creaturarum, *Conc.* Reales ex parte Dei, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 6.° Deus comparatur ad creaturas ut movens ad motum. Atqui movens realiter refertur ad motum. Ergo Deus acquirit in tempore novas relationes reales ad creaturas.

Resp. *Dist. mai.* Deus comparatur ad creaturas ut movens quod movet mediante actione, quae identificatur cum sua essentia, *Conc.* Quod movet et agit mediante actione, quae accidit essentiae, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Tunc actio fundat relationem realem moventis seu agentis ad passum, cum actio agentis est formaliter transiens, uti contingit in agentibus et moventibus creatis, quae non agunt per propriam essentiam, sed mediantibus potentiis et actionibus, quae realiter fluunt a potentiis. In Deo autem aliter res habet, cum Deus operetur ad extra mediante actione, quae secundum rem est idem cum essentia, ideoque illa actio est *formaliter* immanens, et *virtualiter* tantum transiens. Audiamus Doctorem Angelicum, qui ita nodum solvit: « Movens et agens naturale movet et agit actione vel motu medio, qui est inter movens et motum, agens et passum. Unde oportet quod saltem in hoc medio conveniant agens et patiens, movens et motum. Et sic agens in quantum est agens, non est extraneum a genere patientis in quantum est patiens. Unde utriusque est realis ordo unius ad alterum, et praecipue cum ipsa actio media sit quaedam perfectio propria agentis; et per consequens id ad quod terminatur actio, est bonum eius » (1).

Oppon. 7.° Quae proprie dicuntur de Deo, rem significatam in Deo ponunt. Atqui hoc nomen *Dominus* proprie dicitur de Deo in tempore. Ergo res significata per ipsum, quae est relatio ad creaturas, realiter ponitur in Deo, ideoque Deus mutatur.

Resp. *Dist. mai.* Nomina quae proprie dicuntur de Deo, ponunt in Deo rem significatam, idest significationi nominis aliquid vere respondet in Deo, *Conc.* Idest respondet eodem modo ac nomina significant, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Solutio patet ex iis quae diximus de nominibus significantibus perfectiones, quae proprie dicuntur de Deo et de creaturis. Nomina enim huiusmodi cum sint propria sed non univoca aliquid significant quod vere est in Deo, sed non secundum modum secundum quem est in creaturis. Hinc Deus vere dicitur in tempore Dominus, sed non per relationem et mutationem realem sicut contingit in creaturis. Huius discriminis ratio sic assignatur a S. Thoma: « Hoc nomen *Dominus* tria in suo intellectu includit; scilicet potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad dominum; in uno enim relativo est intellectus alterius relativi. Salvatur ergo huius significa-

(1) *QQ. DD. De Pot.*, q. 7, a. 10 ad 1.

tio nominis in Deo quantum ad primum et tertium, non autem quantum ad secundum » (1)

Oppon. 8.° Natura relativorum est, ut posito uno ponatur aliud. Atqui creaturae in tempore acquirunt realem relationem ad Deum. Ergo Deus in tempore realiter refertur ad creaturas.

Resp. *Dist mai.* Natura relativorum est ut posito uno ponatur alterum, vel secundum rem vel secundum rationem, *Conc.* Ut ponatur semper secundum rem, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Ut solutio intelligatur, revocanda sunt in memoriam ea quae docuimus in Philosophia Prima de relatione reali mutua, et de relatione reàli non mutua. Siquidem in relatione reali mutua verum est, quod posito uno relativo ponatur realiter et aliud, et uno interempto interimatur alterum; sed in relatione reali non mutua hoc affirmari nequit, quia unum relativorum refertur solum secundum rationem; et consequenter secundum rationem ponitur vel aufertur per positionem vel ablationem alterius.

Oppon. 9.° Pater acquirit novam relationem realem ad filium, quia ipsi dat esse. Atqui Deus dat esse creaturis. Ergo Deus in tempore realiter refertur ad creaturas, et propterea mutatur.

Resp. *Dist. mai.* Pater refertur realiter ad filium, quia ipsi dat esse, quod est sui generis, *Conc.* Quod est extra suum genus, *Neg. Contradist. min.* Deus dat esse creaturis, quae cum ipso conveniunt in genere, *Neg.* Quae cum ipso conveniunt solum analogice, *Conc.*

Explico. Ratio cur pater realiter referatur ad filium non est reponenda solummodo in eo quod pater det esse filio; sed quod ita det esse ut resultet eadem ratio ordinis in utroque; nam actio generativa per quam pater dat esse filio, est actio *formaliter* transiens, quae ab agente fluit in passum. Hoc locum non habet in actione Dei Creantis, quae identificatur cum ipsa divina essentia.

Oppon. 10.° Dei ad creaturas est aliqua proportio, secus omnia praedicarentur mere aequivoce de Deo et de creaturis. Atqui proportio est quaedam realis relatio. Ergo Deus in tempore acquirit reales relationes ad creaturas; quod mutationem denotat.

Resp. *Dist. mai.* Dei ad creaturas est aliqua proportio, idest aliqua habitudo causae ad effectum, *Conc.* Idest aliquis determinatus excessus, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Nomine proportionis proprie intelligitur determinata relatio inter duas quantitates, ut relatio dupli ad dimidium; et in hac propria significatione proportio importat relationem realem mutuam. Verum hoc nomen extensum est ad significandam quamlibet habitudinem seu respectum, et sic nomen proportionis transfertur ad indicandam habitudinem seu respectum Dei ad creaturas, qui respectus est realis ex parte creaturae, sed non ex parte Dei.

(1) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 4.

SCHOLION. De relatione Dei ad creaturas (1). Quandoquidem in solutione plurium difficultatum, quae contra divinam immutabilitatem obiiciebantur, docuimus, relationes quae de Deo dicuntur ad creaturas, non esse in Deo realiter, sed solum secundum rationem intelligibilem; non erit inopportunum hanc veritatem iuxta placita S. Thomae uberius declarare ut rite intelligatur, cur relatio Dei ad creaturas non sit realis ex parte Dei. Ut ergo rem a capite arcessamus, relatio realis consistit in ordine unius rei ad aliam rem, et in illis tantum invenitur mutua relatio, in quibus ultro citroque est eadem ratio ordinis unius ad alterum. Iam vero Dei ad creaturas minime esse potest eadem ratio ordinis ac est creaturae ad Deum, cum utrinque esse nequeat eadem causa relationis; quod ad mutuam realem relationem necessarium est. Sic relatio dupli ad dimidium est utrinque realis, quia fundatur in quantitate, quae est eiusdem rationis in utroque termino; nam una quantitas absolute considerata habet ad aliam ordinem secundum rationem mensurae et mensurati, et secundum nomen totius et partis, quae quantitatem consequuntur.

Verum enim in relationibus, quae consequuntur actionem et passionem, non est semper mutuus ordo utrinque. Siquidem patiens semper habet ordinem ad agens et movens, quia effectus semper perficitur a causa et ab ea dependet. Ex adverso agens quandoque ordinem habet ad patiens, in quantum in ipso effectu attenditur aliquod bonum agentis: quandoque vero est agens ad quod alia ordinantur, et non vicissim, quia est extra omne genus illius actionis, quam consequitur talis ordo. Primum contingit quando actio media inter agens et patiens est perfectiva utriusque. Secundum usuvenit quando actio est unius tantum perfectiva. Sic scientia refertur ad scitum, non viceversa. Similiter homo comparatur ad columnam ut dexter ratione virtutis motivae, quae est in homine et non perficit columnam. Pari modo nummus est extra genus illius actionis per quam fit pretium, quae est conventio inter homines. Homo est extra genus actionum artificialium, per quas imago sibi constituitur.

Quamobrem cum Deus non agat per actionem mediam, quae terminatur ad creaturam; sed sua actio sit sua substantia, quae est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum; cumque ex creaturae productione nullum bonum sibi comparet, consequenter in Deo non est aliqua realis relatio ad creaturas, licet creaturae realiter ad eum referantur. Hinc licet Deus vere et realiter dicatur Creator et Dominus; quia vere et realiter creat, et dominium exercet; nihilominus non acquirit realem relationem; quia actio et passio, quae sunt fundamentum relationis, non sunt eiusdem rationis ex parte Dei et creaturae: « Cum creaturae, ait Aquinas, realiter

(1) De hac re disserit S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 7. a. 10.

ordinentur ad Deum et non e converso, manifestum est, quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum, sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referentur ad Ipsum » (1).

Expositam mox de divina immutabilitate doctrinam placet claudere luculento S. Augustini testimonio, in quo sic huiusmodi Dei attributum asserit: « Nummus cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen est mutatus, cum esse coepit pretium: neque cum dicitur pignus et si quae sunt similia. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione toties dici relative, ut neque cum incipit neque cum desinit aliquid in eius natura vel forma qua nummus est, mutationis fiat; quanto facilius ab illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici; non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturae ad quam dicitur? » (2).

ARTICULUS III.

DE DEI AETERNITATE (3).

QUAESTIONIS TERMINATIO ET DIFFICULTAS. Rationem aeternitatis explicare ingredientes, ultro fatemur, nos versari in re obscurissima et infirmae intelligentiae nostrae aciem admodum superante. Cum enim mens nostra ortum cognitionum suarum a rebus continuo fluxu sibi ipsis succedentibus capiat, per temporis cognitionem ad proportionalem quemdam aeternitatis conceptum sibi procudendum ascendat oportet. Porro non solum inter tempus et aeternitatem immetata intercedit distantia, quae unum ab altera infinita intercapedine separat; verum etiam in ipsa natura et ratione temporis intelligenda difficultatem offendimus gravissimam ex duplici fonte prognatam, nimirum ex imbecillitate intellectus nostri, et ex defectu intelligibilitatis ipsius rei. Siquidem quae minimam habent entitatem, minima etiam gaudent intelligibilitate; tempus autem minimam habet entitatem, quippe quod numquam exsistit actu secundum se totum, sed solum secundum aliquid sui, idest secundum indivisibile instans. Ut ergo ordini serviamus, primum declarabimus notiones temporis quod mensurat permanentiam in esse rerum successivarum, et deinde ascendemus ad aperiendam quodammodo rationem aeternitatis.

(1) 1 p. q. 13, a 7; cf. *Contra gent.* lib. II, cap. XII, ubi haec doctrina dilucide admodum explicatur.

(2) S. Aug. *De Trin.* lib. V, cap. XVI, n. 17.

(3) De hac re disserit S. Thomas, 1 p. q. 10; 1 *Sent.* Dist. 8, q. 2, a. 1, et Dist. 19, q. 2, a. 1 et 2.

Difficultas intelligendi tempus. Quam sit explicatu difficilis ratio temporis sic graphice describitur a S. Augustino: « Quid est tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum, vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intelligimus utique cum id loquimur; intelligimus etiam cum, alio loquente, id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio. Fidenter tamen dico, scire me quod si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus; et si nihil adveniret, non esset futurum tempus; et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est, et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens, nec in praeteritum transiret; iam non esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit quia in praeteritum transit: quomodo et hoc esse dicimus, cui causa ut sit illa est, quia non erit; ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit ad non esse? » (1). Pulcherrima haec S. Augustini verba mire ostendunt quantae difficultatis sit notionem temporis intelligere ac clare definire. Quam ad rem in ea enodanda fideliter sequemur Aristotelem, qui acutissime investigavit, et accurate proposuit definitionem temporis (2).

Quid tempus? Postquam Philosophus demonstraverit, tempus non esse motum seu mutationem, neque excludere a se omnino motum, cum sit aliquid ad motum spectans, subinde subtiliter declarat ac probat, tempus respicere motum non secundum rationem motus et mutationis, sed secundum rationem prioris et posterioris, et sic tandem pervenit ad definitionem temporis assignandam, iuxta quam tempus dicitur: *Numerus motus secundum prius et posterius.*

Evolvitur definitio. Ut definitio intelligatur, aliquid in memoriam revocandum est de motu, qui ab eodem Philosopho, uti vidimus, definitur: *Actus entis in potentia prout est in potentia;* ideoque mobile tunc dicitur moveri, cum eius potentia ita actuatur aliquo actu, ut dicat ordinem ad ulteriorem actum; nam si non diceret ordinem ad alium actum, cessaret motus et haberetur quies, quae est eius terminus. Quare, sistendo in motu locali, qui est primus motuum et omnium patentior ac notior, cum corpus aliquod movetur secundum locum, pertransit successive varias partes superficiei seu magnitudinis, quae situm et positionem habent inter se, et sic in motu habetur ordo prioris et posterioris, sicut in partibus magnitudinis invenitur una pars altera prior. Unde numerus partium motus secundum ra-

(1) S. Aug. *Confess.* lib. XI, cap. XIV.

(2) Definitio temporis inquiritur, proponitur et explicatur ab Aristotele, *Physic.* lib. IV, cap. XII et seq.

tionem prioris et posterioris est id quod vocatur *tempus*. Sicut ergo per magnitudinem super quam transit mobile cognoscimus motum, sic per motum per quem mobile ex una parte magnitudinis successive graditur ad aliam, cognoscimus tempus. Partes magnitudinis super quas transit mobile, dicuntur *indivisibilia continuantia permanentia*: partes motus dicuntur *indivisibilia continuantia successiva*, vel unico verbo *momenta*: partes temporis dicuntur *instantia* seu *nunc*. Quare tempus est numerus *momentorum* in motu seu partium motus, quarum una est prior et alia posterior, et haec est definitio temporis. Genus ergo temporis est, ut sit numerus motus; differentia est, ut sit numerus non quarumcumque partium in motu, sed illarum quarum una est prior, altera posterior. Numerus autem non sumitur, uti patet, abstractus a rebus, qui dicitur *numerus numerans*, puta *unum*, *duo*, *tria*; sed accipitur numerus rebus applicatus, qui dicitur *numerus numeratus*, puta numerus decem equorum vel hominum, quia est numerus partium seu momentorum in motu. Uti enim argumentatur S. Thomas: « Secundum illud tempus sequitur motum, quo cognito in motu, cognoscitur tempus. Sed tunc cognoscimus tempus, cum distinguimus determinando prius et posterius; et tunc dicimus fieri tempus, quando accipimus sensum prioris et posterioris in motu. Relinquitur ergo quod tempus sequitur motum secundum prius et posterius » (1).

Instans seu nunc temporis. Ut melius intelligatur ratio temporis et facilior paretur via ad intellectum aeternitatis quadantenus capessensendum, non erit abs re breviter declarare cum Aristotele quid sit *nunc* seu instans temporis. Ambigitur quippe utrum *nunc* seu instans temporis sit idem vel diversum in toto decursu temporis. Propositae quaestioni respondendum est, *nunc* seu instans temporis esse idem subiecto in toto decursu temporis, sed diversum ac diversum ratione, seu secundum dispositionem subiecti. Cum enim tempus sit numerus partium motus seu momentorum secundum prius et posterius; sicut partes motus sunt semper diversae, ita tamen ut faciant unum motum continuum, sic partes temporis seu instantia sunt diversa, ita tamen ut faciant unum tempus continuum: et sicut mobile exsistens successive in toto spatio est semper idem subiecto; licet sit diversum ratione, in quantum aliud est, mobile exsistere in una parte spatii, et aliud exsistere in alia; puta aliud est, Socratem esse in foro, et aliud esse in lyceo; sic *nunc* exsistens in toto tempore est semper idem subiecto, licet sit diversum ratione. *Nunc* quippe respondet exsistentiae mobilis, quae in se est semper eadem, sed variatur secundum quod est in una parte temporis vel in alia, et consequenter *nunc* seu instans temporis est semper idem subiecto, sed iugiter variatur secundum diversas dispositiones subiecti. Sic per unitatem et identitatem

(1) *Physic.* lib. IV, lect. 18; cf. SILV. MAURUM in ARIST. loc. cit. cap. XIII.

subiecti salvatur unitas et continuitas temporis; per diversitatem dispositionum subiecti salvatur fluxus et successio temporis (1).

In re tam abscondita en verba S. Thomae, qui sic doctrinam Philosophi enarrat: « Motus quantum ad continuitatem sequitur magnitudinem, et tempus motum. Imaginemur igitur, secundum geometras, quod punctum motum faciat lineam: similiter oportebit, aliquid esse idem in tempore, sicut est in motu. Si autem punctum motum suo motu faciat lineam, ipsum punctum quod fertur, est quo cognoscimus motum et prius et posterius in ipso. Non enim motus percipitur, nisi ex hoc quod mobile aliter et aliter se habet: et secundum id quod pertinet ad praecedentem dispositionem mobilis, iudicamus posterius in motu. Hoc ergo quod movetur, quo motum cognoscimus et discernimus prius et posterius in ipso, sive sit punctum sive sit lapis; ex ea parte, qua est quoddam ens, quodcumque sit, est idem scilicet subiecto; sed ratione est alterum... Sic igitur patet quod id quod movetur, est alterum secundum rationem, in eo quod est alibi, licet sit idem subiecto. Sed sicut tempus sequitur ad motum, ita ipsum *nunc* sequitur ad id quod fertur... Sic igitur *nunc* se habet ad tempus, sicut mobile ad motum: ergo secundum commutatam proportionem, sicut tempus ad motum, ita et nunc ad mobile. Unde si mobile in toto motu est idem subiecto, sed differat ratione, oportebit ita esse et in *nunc,* quod sit idem subiecto, et aliud ratione; quia illud quo discernitur in motu prius et posterius, est idem subiecto sed alterum ratione, scilicet mobile; et id secundum quod numeratur prius et posterius in tempore, est ipsum *nunc.* Ex hac autem consideratione de facili potest accipi intellectus aeternitatis. Ipsum enim *nunc* in quantum respondet mobili se habenti aliter et aliter, discernit prius et posterius in tempore, et suo fluxu tempus facit, sicut punctum lineam. Sublata igitur alia et alia dispositione a mobili, remanet substantia semper eodem modo se habens. Unde intelligitur *nunc* ut semper stans et non fluens, nec habens prius et posterius. Sicut igitur nunc temporis intelligitur ut numerus mobilis, ita nunc aeternitatis intelligitur ut numerus, vel potius ut unitas rei semper eodem modo se habentis » (2).

Quid aeternitas? Principio illud adnotamus, bina haec nomina *aeternitas, tempus* durationem quamdam significare. Est autem duratio, perseverantia entis in *esse;* et ideo secundum diversam rationem, qua ens aliquod in esse perseverat, diversa habetur duratio: « Duratio omnis, ait Aquinas, attenditur secundum quod aliquid est in actu; tamdiu enim res durare dicitur, quamdiu in actu est et nondum est in potentia. Esse autem in actu contingit dupliciter. Aut secundum

(1) Cf. Arist. *Physic.* lib. IV, cap. XIV.
(2) *Physic.* lib. IV, lect. 18.

hoc quod actus ille est incompletus et potentiae permistus, ratione cuius ulterius in actum procedet, et talis actus est motus; est enim motus exsistentis in potentia secundum quod huiusmodi. Aut secundum quod actus non est permistus potentiae, nec additionem recipiens perfectionis, et talis actus est actus quietus et permanens... Sic igitur patet quod est triplex actus. Quidam cui non substernitur aliqua potentia; et tale est esse divinum et operatio eius; et huic respondet loco mensurae *aeternitas*. Est alius actus cui substat potentia quaedam; sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa; et huic respondet *aevum*. Est autem alius cui substernitur potentia et admiscetur sibi potentia ad actum completum, secundum successionem, additionem perfectionis recipiens; et huic respondet *tempus* » (1).

Est ergo aeternitas, duratio actus purissimi, et omnino immutabilis; tempus e contrario denotat durationem eorum, quorum esse est subiectum trasmutationis, vel in transmutatione consistit; aevum denique est duratio participans de tempore et de aeternitate. Ad rem nostram sic loquitur S. Thomas: « Cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum, subiectum est trasmutationis vel in transmutatione consistit, et huiusmodi mensuratur tempore; sicut omnis motus et etiam esse corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis, sed habet transmutationem adiunctam... Et huiusmodi mensuratur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus » (2).

Definitio aeternitatis tradita a Boetio. Aeternitas aptissime definitur a Boetio: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Definitionem hanc amplexatus sic illustrat Doctor Angelicus: « Sicut in cognitionem simplicium oportet nos devenire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos devenire per tempus, quod nihil aliud est, nisi numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio et una pars post aliam; ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum consistit ratio aeternitatis » (3). Quod autem ratio aeternitatis dicatur consistere in appre-

(1) 1 *Sent.* Dist. 19, q. 2, a. 1.
(2) 1 p. q. 10, a. 1.
(3) 1 p. q. 10, a. 1.

hensione uniformitatis, hoc non est intelligendum de formali apprehensione quae est in nostro intellectu, et rei apprehensae nil addit nisi extrinsecam denominationem; nam si hoc diceretur, ad rationem aeternitatis pertineret nostra conceptio. Sed intelligendum est de obiectiva uniformitate cui conceptus noster respondet (1).

Nunc temporis et nunc aeternitatis conferuntur. Differentia inter tempus et aeternitatem melius intelligitur per considerationem diversitatis, quae intercedit inter *nunc* temporis et *nunc* aeternitatis, quaeque sic proponitur a S. Thoma: « Nunc temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili: mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic et ibi, et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc* secundum quod alternatur ratione est tempus. Aeternitas autem manet eadem et subiecto et ratione. Unde aeternitas non est idem, quod nunc temporis » (2). Ex dictis licet inferre, *nunc* aeternitatis identificari cum ipsa aeternitate, et aeternitatem non differre realiter ab esse seu ab actu cuius est mensura; cum contra *nunc* temporis differat a tempore, et tempus sit duratio realiter distincta ab actu seu *esse* cuius est mensura (3).

Singula definitionis verba expenduntur. Principio quidem aeternitas dicitur *possessio* ut denotetur eius quies, permanentia ac stabilitas; possidere quippe dicimur, quod firmiter ac quiete habemus et a quo exturbari haudquaquam possumus. Additur *tota simul et perfecta,* ad differentiam cuiuslibet creatae durationis, quae cum imperfecta sit, potius dicenda est continuatio succedentis durationis; insuper ad excludendum *nunc* temporis, quod licet partibus careat, non est tamen perfectum, sed ab actu perfecto quammaxime remotum et a *nunc* aeternitatis diversissimum. Dicitur *interminabilis* ut intelligatur vacare principio et fine. Demum ponitur *vitae* potius quam *esse,* quia, uti notat S. Thomas: « Illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens, et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis, quam secundum esse; unde et tempus est numerus motus » (4). Haec omnia eo recidunt, ut brevi formula aeternitas dicatur: *Duratio quaedam praesens, principio et fine, priori et posteriori carens, cui nihil perfectionis deest.* Ex duobus ergo notificatur aeter-

(1) Cf. Caiet. *Comment.* ad loc. mox cit.

(2) 1. p. q. 10, a. 4 ad 2; cf. *Physic.* lib. IV, lect. 18, ubi multo latius huiusmodi explicatur doctrina.

(3) Cf. S. Thom. 1. *Sent.* Dist. 19. q. 2, a. 2, ubi luculenter res explicatur.

(4) 1 p. q. 10, a. 1; cf. 1 *Sent.* Dist. 8, q. 2, a. 1, ubi verba Boetianae definitionis optime explicantur.

nitas, nempe: 1) Ex hoc quod id quod est in aeternitate est interminabile, idest principio et fine carens. 2) Per hoc quod aeternitas successione careat, tota simul exsistens. Quare sicut ratio temporis consistit in difformitate prioris et posterioris, sic ratio aeternitatis reponenda est in conformitate. Quod ut rite intelligatur, notanda est duplex difformitas et duplex opposita uniformitas. Prima difformitas est in *esse*, et dicitur difforme quod diversis partibus constat: altera sita est in successione prioris et posterioris, et hoc sensu dicitur difforme quod non semper est idem. Prius difforme dicitur *compositum:* posterius dicitur *mutabile,* quod idem est ac temporaneum. Ex adverso duplex datur uniformitas; alia in *esse* et dicitur simplicitas; alia in carentia successionis seu prioris et posterioris, quae sequitur immutabilitatem ut eius passio, et est aeternitas.

Rerum explicatarum summa. Quae hactenus a nobis disputata sunt sic possunt brevi in conspectu proponi. Duratio est permanentia rei in actu seu in *esse.* Porro actus seu esse potest tripliciter referri ad id cuius est actus, et ideo tripliciter permanere; consequenter triplex datur duratio mensurans illud triplex esse; nempe *tempus, aevum, aeternitas.* Siquidem essendi actus potest esse incompletus et potentiae admistus, et talis actus est motus, qui mensuratur tempore: vel essendi actus est completus et perfectus, et tunc alterum de duobus; vel est actus receptus in subiecto ratione cuius potest habere adiunctam mutationem; et huiusmodi actus mensuratur aevo: vel huiusmodi *esse* seu actus est omnino irreceptus, purissimus et per se subsistens; et huiusmodi actus quietus, permanens, purissimus et omnino immobilis mensuratur aeternitate, quae non est accidens quoddam mensurans *esse* illud purissimum, cum tale *esse* nullum in se pati possit accidens, sed est unum idemque cum ipso esse Dei. Unde sicut Deus dicitur ipsum suum esse, sic merito dici etiam potest sua aeternitas, quae ratione dumtaxat distinguitur a Dei substantia. In creaturis e contrario sicut esse est actus *realiter* distinctus ab eo cuius est actus, sic et ipsa duratio est realiter distincta a substantia creaturae, et pertinet ad praedicamentum *quando* (1).

PROPOSITIO.

Aeternitas veri nominis Deo, et ipsi soli competit.

Prob. I.ª pars. Aeternitas presse accepta, est duratio seu permanentia in esse actus purissimi et per se subsistentis, a quo removenda sunt principium et finis, mutatio, successio et cuiuslibet vicissitudinis obumbratio. Atqui haec omnia cumulatissime praedicanda sunt de divino

(1) Cf. S. THOM. 1 *Sent.* Dist. 8, q. 2, a. 2.

essendi actu per se subsistenti, quocum omnes divinae perfectiones, proprietates, bonitates et nobilitates identificantur. Ergo Deo competit veri nominis aeternitas.

Arg. evol. Cum propositio minor explorata maneat ex iis, quae de divina immutabilitate et de aliis Dei perfectionibus disseruimus, sic declarari potest propositio maior. In ente, quod est actus purissimus et irreceptus, concipi nequit nec principium nec finis, nec successio, nec mutatio; ideoque aeternum sit oportet: immo huiusmodi ens iure praedicandum est ipsa sua aeternitas, cum duratio seu permanentia in *esse* in tali natura nequeat poni aliquid ab ea realiter distinctum. Et ea de re merito Aquinas sic Dei aeternitatem demonstrat: « Respondeo dicendum quod ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas; cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum *esse.* Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita sua aeternitas » (1).

In Dei ergo aeternitate proprie non est neque praeteritum neque futurum, sed ipsa continetur unico et simplicissimo instanti, quod sibi ipsi est semper praesens, quodque non est simplex per modum partis et potentiae, sed per modum totius et actus purissimi. Huiusmodi instans dicitur *nunc* permanens cum aeternitate identificatum, cui omnia tempora, et cuncta temporum instantia praesentia sunt. Hinc sicut Esse divinum eminenter ac perfectissime complectitur in uno actu simplicissimo et subsistenti quidquid perfectionis est in omnibus rebus creatis; ita aeternitas Dei eminenter et in suo actu purissimo continet rerum omnium durationes, et *nunc* permanens ac quietem seu instans aeternitatis in se praehabet innumerabilia momenta, seu varia successiva, mutabilia instantia ex quibus coagmentatur tempus. De hac nobilissima veritate sic loquitur Angelicus Doctor: « Esse Dei non habet successionem; est igitur totum simul semper manens, quod de ratione aeternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum; non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui (huius enim similitudo habet instans temporis); sed eius indivisibilis, quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui sive puncto in continuo signato coexsistit. Nam cum tempus motum non excedat, aeternitas quae omnino extra motum est nihil temporis est. Rursum cum *esse* aeterni numquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. Cuius exemplum utcumque in circulo est videre. Punctum enim in circumferentia signa-

(1) 1 p. q. 10, a. 2; cf. *Contra gent.* lib. I, cap. XV.

tum etsi indivisibile sit; non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexsistit simul... Centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexsistit aeterno quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum » (1).

Prob. 2.ª pars. Aeternitas vere et proprie consequitur perfectam immutabilitatem. Atqui omnes creaturae mutabiles sunt, mutatione tum proprie tum improprie dicta. Ergo nulli rei creatae competit veri nominis aeternitas, ideoque solus Deus dicendus est aeternus. Verum enim creaturae quaedam dicuntur participare aeternitatem, quemadmodum immutabilitatem participant. Siquidem quaedam participant aeternitatem *positive*, quatenus esse earum quamdam immutabilitatem sibi vindicat; sicut Angeli et Beati in coelo, qui habent intransmutabilitatem tum secundum esse, tum secundum principalem operationem (2). Quaedam dicuntur participare aeternitatem *negative*, quatenus nempe non mensurantur tempore; sicut reales essentiae rerum visibilium, prout considerantur in sua realitate quidditativa abstrahendo et praescindendo ab esse quod habent in singularibus corporeis. Siquidem hoc pacto spectatae absolvuntur a tempore, quod mensurat res secundum quod sunt actu seu exsistunt. Quaedam demum res creatae dicuntur aeternae propter diuturnam durationem.

SCHOLION. An aeternitas sit duratio. Dubitatum est inter Philosophos, an aeternitas dicenda sit duratio, cum de conceptu durationis videatur esse fluxus ac successio prioris et posterioris, quae cum aeternitate consistere nequit. Hinc non defuerunt Auctores qui cum Aureolo inficiati sunt, rationem durationis competere aeternitati (3). Sed perperam et falso hoc dictum arbitramur, si in duratione sedulo distinguatur inter duo, idest inter permanentiam in *esse* et successionem. Primum est de ratione durationis absolute: secundum durationem non constituit, sed illam imperfectam efficit. Nam tamdiu aliquid dicitur durare, quamdiu perseverat in esse, et si actum essendi amittit, durationem quoque amittat necesse est; et eo perfectius aliquid durare concipitur, quo ab *esse* seu ab actu minus recedit. Porro successio cum potentialitatem commistam habeat, semper quemdam essendi defectum importat.

Ut doctrina mox proposita melius intelligatur, haec prae oculis habenda sunt. Aliud est habere prius et posterius *formaliter*, aliud *eminenter*. Habetur in duratione prius et posterius formaliter, cum

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. LXVI.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 10, a. 3.
(3) Cf. Aureol. 1 *Sent.* Dist. 9, q. 2, a. 2.

reipsa variatio in aliquo esse habetur, sicut in rebus quae mensurantur tempore; et ideo cum aeternitas sit duratio cuiusdam esse omnino uniformis et permanentis, ipsa non habet formaliter et in re prius et posterius, quia non habet realem mutationem seu variationem. Contra ea id habet prius et posterius eminenter, quod coexsistit tempori, a quo non afficitur et mensuratur. Quare aeternitas est praesentia quaedam, in qua non est prius et posterius formaliter neque realiter, quia Deus semper eodem modo est; nihilominus quia coexsistit toti tempori a quo non afficitur, ob id dicitur habere prius et posterius eminenter, idest continere in uno esse simplicissimo et permanenti illud omne, quod est perfectionis in omnibus temporibus. In hac re percipienda, uti scite notat Toletus, accidit intellectui illud idem quod accidit sensui circa proprium obiectum. Sensus quippe interdum applicat obiecto motum, qui non inest ipsi obiecto; et hoc vel ratione medii quod movetur, sicut columna visa per mediam flammam mobilem videtur moveri; vel ratione organi sic affecti, ut faciat res apparere motas. Sic aeternitas stans et permanens a nobis videtur per tempus intermedium, ideoque apparet fluens et successiva. Similiter assueti cognoscere durationes successivas, concipimus durationem sub ratione fluxus, ideoque aeternitatem concipimus ut durationem successivam, cum ipsa revera sit permanens (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Aeternitas denotat aliquid indeterminatum. Atqui quod est indeterminatum non potest de Deo praedicari. Ergo aeternitas non competit Deo.

Resp. *Dist. mai.* Aeternitas dicit aliquid indeterminatum per modum actus, *Conc.* Aeternitas dicit aliquid indeterminatum per modum potentiae, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Sicut saepe explicavimus, indeterminatum dicitur dupliciter; vel *privative* et per modum potentiae, vel *negative* et per modum actus. Porro omnes perfectiones, quae a nobis Deo attribuuntur, aliquid indeterminati significant, quatenus transferendo perfectiones creaturarum ad Deum separamus et removemus ab illis limites et imperfectiones secundum quas inveniuntur in creaturis. Huiusmodi perfectiones dicuntur de Deo *negative* non eo quod negatio sit de essentia earum: sed quia, uti notat S. Thomas, intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis (2).

(1) Cf. Tolet. in *Sum.* S. Thom. 1 p. q. 10, a. 1.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 10, a. 1 ad 1.

Oppon. 2.° Aeternitas est quaedam mensura. Atqui Deo non competit esse mensuratum. Ergo ipsi non competit esse aeternum.

Resp. *Dist. mai.* Aeternitas est mensura improprie et secundum nostram apprehensionem, *Conc.* Secundum rem, *Neg.*

Explico. Aeternitas quoad rem non est nisi ipse Deus, ideoque non potest proprie dici mensura relate ad Deum, cum nulla res mensuretur a seipsa. A nobis autem intelligitur ad modum mensurae, quia per tempus quod est mensura temporalium cognoscimus aeternitatem, perinde ac aeternitas esset mensura divinae exsistentiae.

Oppon. 3.° De Deo praedicantur verba temporis praesentis, praeteriti et futuri. Atqui in aeternitate non est praesens, praeteritum et futurum, cum sit tota simul. Ergo Deus non est aeternus.

Resp. *Dist. mai.* Deo attribuuntur verba diversorum temporum, quia aeternitas omnia tempora eminenter includit, *Conc.* Quia esse Dei variatur per praesens, praeteritum et futurum, *Neg.* *Contradist. min.* In aeternitate non est praesens, praeteritum et futurum, eminenter, *Neg.* Non est formaliter, *Conc.* et *Neg. cons.* Solutio patet, nam esse Dei, quod est actus purissimus et omnino immobilis, non cognovit nec praeteritum nec futurum, ideoque verbum *est* praesentis temporis propriissime competit Deo, qui seipsum definivit: *Ego sum qui sum.* Nihilominus improprie verba aliorum temporum attribuuntur Deo, quia aeternitas, quae a nobis per temporum differentias cognoscitur, in se praehabet omnium temporum perfectiones.

Oppon. 4.° *Nunc* stans dicitur a Boetio facere aeternitatem, sicut *nunc* fluens facit tempus. Atqui in Deo nihil est factum. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* *Nunc* stans dicitur facere aeternitatem, secundum nostram apprehensionem, *Conc.* Secundum rem, *Neg.* Siquidem, uti notat Angelicus: « Sicut causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius *nunc;* ita causatur in nobis apprehensio aeternitatis, in quantum apprehendimus *nunc* stans » (1).

Oppon. 5.° Totum non potest attribui Deo, qui non habet partes. Atqui aeternitas est aliquid totum, cum sit interminabilis vitae tota possessio. Ergo Deus non est aeternus.

Resp. *Dist. mai.* Deo non potest attribui totum, quod est per modum compositionis. *Conc.* Quod est per modum simplicitatis, *Neg.* Solutio patet ex iis quae de divina simplicitate disseruimus.

Oppon. 6.° Multa alia a Deo diversa dicuntur aeterna. Iam vero si dantur alia aeterna, aeternitas non est attributum Dei proprium. Ergo aeternitas non competit soli Deo.

Resp. *Dist. mai.* Multa alia a Deo diversa dicuntur aeterna, aeternitate improprie dicta, *Conc.* Aeternitate quae dicitur proprie, *Neg.*

(1) 1 p. q. 10, a. 2 ad 1.

Contradist. min. et *Neg. cons.* Quo pacto aliqua dicuntur improprie aeterna, paulo superius explicatum a nobis est (1).

Oppon. 7.° Sicut divina bonitas communicatur creaturis, sic communicari potest aeternitas. Iam vero si aeternitas aliis communicatur, creatura potest dici vere et proprie aeterna. Ergo.

Resp. *Neg. paritatem;* nam licet bonitas divina communicatur creaturis; tamen non communicatur secundum modum altissimum, prout est in Deo, ideoque summa bonitas non communicatur. Contra quia aeternitas dicit *esse* secundum altissimum modum, qui est in Deo, ideo non communicatur; sed esse absolute sumptum communicatur, sicut et bonum (2).

ARTICULUS IV.

DE DIVINA IMMENSITATE.

CONTINUATIO RERUM. Cum primum rerum omnium principium sit actus purissimus et ipsum esse per se subsistens, in una simplicissima realitate complectitur omnes essendi perfectiones et nobilitates excludentes a seipsis omnem limitem, terminum et mensuram. Quam ad rem Deus dicitur et est infinitus, aeternus, immensus. Huiusmodi attributa et proprietates, quae cum divina essentia identificantur, licet quoad rem et veritatem sint unum et idem; nihilominus quoad rationem intelligibilem et modum significandi distinguuntur inter se. Siquidem infinitas negat terminos in entitate, aeternitas negat terminos in duratione, immensitas negat terminos in praesentia. Nomine ergo immensitatis intelligimus illam perfectionem propter quam infinita Dei essentia nullis spatii locorumque terminis concludi definirique possit. Hinc non solum omnia quae sunt, Deo sunt praesentia et ab Ipso continentur; verum etiam nihil nancisci possit exsistentiam, quod in Deo non sit et ab Ipso contineatur.

Immensitas confertur cum ubiquitate. Licet esse immensum et esse ubique saepe indiscriminatim et promiscue sumantur, nihilominus stricte loquendo differunt inter se. Immensitas quippe est attributum Dei absolutum et identificatum cum divina essentia. Ex adverso ubiquitas, qua Deus est praesens omnibus rebus quae sunt, et replet omnia loca, est attributum hypotheticum et relativum, quod in sua significatione dicit ordinem et relationem ad res a Deo creatas. Hinc si nulla exstaret res, Deus aeque esset immensus, sed non posset dici esse ubique. Audi S. Thomam doctrinam hanc sic explanantem: « Cum dicitur Deus est ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 10, a. 3.
(2) Cf. S. Thom. 1 *Sent.* Dist. 8, q. 2, a. 2 ad 1.

fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur esse. Omnis autem relatio, quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem non dicitur de Deo nisi ex tempore, sicut Dominus et Creator et huiusmodi » (1).

Quomodo a nobis cognoscitur immensitas? Cum intellectus noster per effectus progrediatur ad cognitionem causae, et per divinas perfectiones procedentes in creaturas ascendat ad aliqualem cognitionem capessendam perfectionum, quae sunt in Deo, nos de divina immensitate disputantes, directe inquirimus de Dei ubiquitate seu omnipraesentia, quae divinam immensitatem consequitur. Quia enim Deus immensus est, necessario debet esse ubique, quia nulla res, quae in quacunque temporis differentia exsistit, potest subtrahi divinae praesentiae. Sic per ubiquitatem quadantenus intelligimus divinam immensitatem, eamque vocabulis a rebus visibilibus desumptis imperfecte et deficienter notificamus per hoc quod sit *infinita entis diffusio in omnia locorum spatia.* Verum haec diffusio cum sit perfectio nulli imperfectioni admista, non est intelligenda ad modum illius diffusionis quae reperitur in rebus corporatis, quas sensu percipimus et tractamus. Quod ita eleganter et graphice more suo notavit Augustinus: « In eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi sicut humus aut humor aut aer aut lux ista diffunditur: omnis enim huiusmodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto...; sed sic Deus est per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit et dimidius et in alio dimidio dimidius atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus et in sola terra totus et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus » (2).

Multiplex ratio essendi in loco. Cum locus a Philosopho definiatur: *Superficies corporis ambientis immobilis*, patet, esse in loco iuxta propriam nominis significationem seu ad modum loci pertinere dumtaxat ad corpora, quae comparantur ad locum per suam quantitatem et cum contactu molis locum tangant, praesentia sistuntur proprio loco. Verum hoc nomen transfertur ad significandam localem praesentiam substantiae spiritualis, quae cum non possit esse in loco per contactum molis, loco applicatur per contactum virtutis. Hinc triplex efflorescit ratio essendi in loco seu localis praesentiae. Substantia quippe corporalis dicitur esse in loco *circumscriptive* vel *dimensive*, quia dimensiones locati ita respondent et commensurantur dimensionibus loci ut

(1) I *Sent*. Dist. 37, q. 2, a. 3.

(2) *De praesentia Dei ad Dardanum,* Epist. 187, al. 57, cap. IV.

totum dimensionatum sit in toto et pars eius in parte loci. Substantia spiritualis creata dicitur esse in loco *definitive,* quatenus est tota in toto et tota in singulis partibus sui loci, et non alibi. Deus dicitur esse in loco non definitive sed *repletive,* quatenus replet omnia loca et est totus in toto et totus in singulis partibus omnium locorum, ideoque est *ubique* primo et per se (1). En quomodo S. Thomas hanc tripartitam divisionem dilucide more suo perstringit: « Esse in loco diversimode convenit corpori, et Angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptive cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive neque definitive, quia est ubique » (2).

Quomodo Deus est in rebus. Esse in loco dicit relationem locati ad locum, quae fundatur super quantitatem dimensivam in corporibus, super virtutem finitam in Angelis, et demum super virtutem infinitam in Deo. Cum autem Deus sit primum rerum omnium principium et agens per intellectum, rite concluditur, Deum esse in rebus omnibus per *potentiam,* quia omnia immediate subduntur suae virtuti, per *essentiam* quae identificatur cum sua potentia, et demum per *praesentiam*, quia omnia nuda sunt et aperta oculis eius (3). Verum Deus est in rebus non quatenus a rebus contineatur, sed vicissim quatenus res sua virtute complectatur et contineat: « Licet corporalia, ait Aquinas, dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde Deus est in rebus sicut continens res » (4). Quaerenti autem utrum Deus sit in loco, respondemus cum eodem Angelico Doctore: « Si accipiatur esse in loco per modum quo substantia spiritualis in aliquo esse dicitur, sic propriissime Deo in loco esse convenit et ubique, et non quidem ut mensuratum loco, sed ut dans loco naturam locandi et continendi... sicut in qualibet re esse dicitur, in quantum dat rebus proprium esse et naturam » (5).

Diversae philosophorum sententiae. Licet omnes Doctores catholici in eo conveniant quod fateantur, Deum esse immensum et ubique, cum haec doctrina ad fidem pertineat, uti patet ex Concilio Lateranensi IV, cap. *Firmiter* et ex Symbolo Athanasiano; nihilominus in explicanda ratione secundum quam Deus dicitur esse ubique, discrepant inter se et diversas consectantur sententias. S. Thomas plu-

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 8, a. 4, ubi inquirit, an et quo sensu esse ubique sit proprium Dei.

(2) 1 p. q. 52, a. 2.

(3) Cf. S. Thom. 1 p. q. 8, a. 3.

(4) 1 p. q. 8, a. 1. ad 2.

(5) 1 *Sent.* Dist. 37, q. 2, a. 1; cf. etiam 1 p. q. 8, a. 2.

rium SS. Patrum doctrinam secutus probat Deum esse ubique eo quod ubique et in omnibus rebus operatur uti causa prima et universalis totius participatae entitatis, ideoque omnia tangit contactu suae virtutis, quae non differt quicquam a sua essentia, tribuens rebus esse, virtutem locandi et continendi, et virtutem replendi loca (1). Quam ad rem iuxta doctrinam S. Thomae duo ut rata habenda sunt; nimirum 1) ex divina operatione, quae omnia complectitur, rite concludi divinam in omnibus rebus et locis praesentiam; 2) divinam virtutem et actionem habendam esse uti formalem rationem, quamobrem Deus dicatur esse ubique, et omnibus rebus praesens per suam substantiam.

Utraque assertio Angelici Doctoris impugnata fuit a Scoto, qui docuit 1) ex effectu et operatione non probari praesentiam causae, cum dari possit actio *in distans*, et 2) actionem iam praesupponere agentis praesentiam, illamque non constituere (2). Nos ad veram S. Thomae doctrinam ab oppugnationibus adversariorum vindicandam sequentem statuimus propositionem.

PROPOSITIO.

Deus est immensus et ubique, eiusque substantialis in rebus omnibus praesentia rite concluditur ex operatione, quae aliquo vero sensu dici potest ratio cur Deus sit in rebus.

Prob. I.ª pars, Arg. I.um Adesse aliis rebus, seu spatium aliquod locumque implere et esse alicubi perfectio quaedam est in creaturis. Atqui Deus qui est actus purissimus, in se continet eminenter omnes creaturarum perfectiones et essendi nobilitates. Ergo Deus ita est rebus aliis praesens, ut necessario et absolute sit ubique, cum eius praesentia nullis possit esse circumsepta limitibus, et consequenter una simplicissima praesentia ita spatia et loca omnia replet ut in infinitum cuncta supergrediatur, meritoque dicendus sit immensus. Paucis: Esse alicubi est perfectio quaedam in creaturis. Sed omnis creaturarum perfectio in Deo reperitur absque ulla imperfectione et limitum coarctatione. Ergo Deus est ubique et immensus. « Illud cogitandum est, ait S. Bonaventura, quod divinum Esse sicut non potest cogitari habere terminum in duratione, sic non potest cogitari nec debet habere terminum in exsistentia et praesentialitate. Et sicut non potest cogitari habere intercisionem in duratione, sic nec in praesentialitate » (3).

Arg. 2.um deducitur ex quadam analogia essendi in loco rerum

(1) 1 p. q. 8, a. 2.

(2) Cf. Scotum, 1 *Sent.* Dist. 37. q. unica. Scoti placita optime refutata invenies apud Caiet. in 1 p. q. 8, a. 1, et apud Capreolum, 1 *Sent.* Dist. 37.

(3) 1 *Sent.* Dist. 37, p. 2 a. 1, q. 3 ad arg.

corporaturam et spiritualium et sic proponitur a S. Thoma. Omne quod est in loco vel in qualibet re, quadantenus contigit ipsam vel contactu molis si est res corporea, vel contactu virtutis si est res incorporea, quae quantitate caret. Iam vero si esset aliquod corpus infinita pollens quantitate dimensiva, illud esset ubique. Ergo Deus essentialiter praeditus virtute infinita, necessario est ubique. Et sic paratur via ad secundam partem efficiendam, nimirum divinam praesentiam in omnibus rebus rite concludi ex operatione.

Prob. 2.ª pars. Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, esse omnium rerum est proprius effectus Dei non solum quando creaturae primo esse incipiunt, sed etiam quamdiu in esse conservantur. Iam vero movens et motum, agens et passum debent esse simul. Ergo quamdiu res habet esse, tamdiu Deus ipsi necessario adest secundum modum quo esse habet. Cum autem esse sit illud quod est magis intimum et formale in rebus, consequenter Deus dicendus est intime praesens omnibus et singulis rebus (1).

Evol. arg. De ratione entis participati est ut dependeat ab actione entis absoluti et imparticipati tum in eo quod recipit esse in eoque iugiter conservatur, tum in eo quod operatur, ideoque Deus omnia contingit sua virtute, eaque intime pervadit ac penetrat. Neque audiendus est Scotus, qui ad vim istius argumenti vel infringendam, vel saltem debilitandam asserit, in creaturis non repugnare actionem procedentem ad aliquid *distans*, a fortiori autem in Deo, cum sit agens infinitae virtutis; et subinde concludit ex actione non probari praesentiam causae efficientis. Quod a Scoto sumitur est falsum et impossibile, cum actio procedens ad aliquod dissitum sit impossibilis et secum pugnans. Siquidem in illa hypothesi virtus agentis tangeret et non tangeret passum, quod est pugnantia secum iungere. Discrimen inter agentia corporalia et Deum in eo est, quod agentia corporalia, quae passum tangunt contactu molis et virtutis (2) possunt passum tangere sive immediate sive mediate, uti patet in agentibus naturalibus, quae non raro cum sint distantia situ et locorum spatiis, agunt in alia corpora. Contra Deus praecise quia agens incorporeum et perfectissimum, agendo contingit immediate omnem effectum non solum immediatione virtutis, quia eius virtus non dependet a virtute superioris agentis, sed etiam immediatione suppositi, cum ad rem vel primo producendam vel in esse conservandam non possit uti creatura tamquam medio vel instrumento (3). En quo-

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 8, a. 1.

(2) De contactu molis et virtutis cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. II, cap. LVI.

(3) Quid intersit inter agens immediatum immediatione virtutis et immediatione suppositi cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. LXX; cf. etiam commentarium Ferrariensis, qui rem accurate et dilucide explicat.

modo Scoti difficultatem iampridem praeoccupaverat et dissolverat S. Thomas: « Nullius agentis quantumcumque virtuosi actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per medium agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit, unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat » (1). Doctori Angelico concinit S. Bonaventura, qui scite animadvertit, quod etsi agens creatum ubi non est operetur, tamen « non est simile in Deo. Nam si attendatur hoc in artifice creato, hoc venit ex defectu perfectionis; quia enim agens creatum limitatum est, et differt a sua virtute, potest operari per virtutem, ubi non est » (2).

Falsitas ergo et fallacia doctrinae scotisticae in eo potissimum sita est, quod 1) asserat posse dari actionem in aliquod exterius procedentem, quin agens neque immediate neque mediate attingat passum, et quod 2) falso putans pertinere ad perfectionem agentis corporalis tangere passum mediate, illud transfert ad Deum, qui operatur per virtutem infinite perfectam et cum sua essentia identificatam, ideoque omnia tangit immediate contactu suae virtutis. Quare seposito lusu imaginationis et avocando intellectum a sensu, mens nostra a rebus visibilibus extollitur ad intelligendum imperfecte quidem et per quamdam analogiam contactum divinae virtutis, quae propter suam perfectionem omnia immediate attingit. Rem sic enodat Capreolus: « Per istud tangi et tangere Deus et creatura simul sunt, immo illa simultas et praesentia et coexsistentia non aliud est quam ille contactus active sumptus ex parte Dei vel passive ex parte creaturae » (3).

Confir. Quae a nobis disputata sunt possunt confirmari ipsis verbis S. Thomae, qui sic paulo secus superius argumentum proponit: « Necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei; ostensum est enim quod solus Deus creare potest: in qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur. In rebus quidem corporalibus, prima materia; in rebus autem incorporeis, simplices earum essentiae. Oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus, praesertim cum ea quae de non esse ad esse produxit, continuo et semper in esse conservet » (4).

Prob. 3.ª pars. Nempe Deum comparari ad locum per suam virtutem, ideoque rationem cur sit ubique reponendam esse in divina operatione. Siquidem esse ubique importat relationem quamdam praesentiae Dei ad creaturas fundatam super operationem in creaturas procedentem. Iam vero fundamentum proximum relationis est ratio et

(1) 1 p. q. 8, a. 1 ad 3.
(2) 1 *Sent.* Dist. 37, p. 2, a. 1, q. 3 ad arg.
(3) 1 *Sent.* Dist. 37, q. 1, a. 2, pag. 502.
(4) *Contra gent.* lib. III, cap. LXVIII.

causa cur vigeat relatio. Ergo proxima ratio et causa cur Deus sit in omnibus creaturis et ubique est reponenda in divina operatione, qua contingit omnes creaturas et replet omnia loca (1).

Evol. arg. Ut vis argumenti facilius intelligatur, sedulo distinguendum est inter id quod est in loco, et rationem propter quam dicatur esse in loco. Substantiae corporales sunt in loco, sed quoniam comparantur ad locum, vel locum tangunt per quantitatem dimensivam, merito quantitas dicitur ratio quamobrem sint in loco et polleant locali praesentia, ita ut subtracta quantitate dici minime possent esse in loco vel locum tangere et implere. Pari modo licet substantia Angeli et substantia divina sint in loco, nihilominus cum comparentur ad locum, vel locum tangant per virtutem et non per quantitatem qua carent, iure virtus operativa dicitur ratio cur substantiae spirituales sint in loco, ita ut subtracta per impossibile a Deo divina operatione quae cum Ipso identificatur, non diceretur amplius Deus esse ubique, vel adesse rebus omnibus, vel omnia loca replere; nempe Deo tribui non posset illa relatio, quam nos significamus, quando dicimus Deum esse ubique. Quemadmodum subtracta per impossibile a Deo actione creatrice non posset amplius dici Dominus et Creator. Substantiae autem finitae et Deus hoc differunt, quod substantiae creatae comparantur ad locum per aliquid a substantia realiter distinctum; ex adverso Deus gloriosus ad locum comparatur per aliquid cum sua substantia realiter identificatum. Mirabile est quosdam recentes Scoti hac in re adstipulatores non vidisse hunc rerum delectum. Illud autem longe mirabilius, quod veriti sint rationem divinae in rebus praesentiae a S. Thoma propugnatam non satis consulere dogmati de divina immensitate!

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Deus non est in loco. Iam vero quod non est in loco, non potest dici esse ubique. Ergo Deus non est ubique.

Resp. *Dist. mai.* Deus non est in loco per contactum quantitatis, *Conc.* Non est in loco per contactum virtutis, *Neg.* Solutio patet ex iis quae superius a nobis declarata sunt.

Oppon. 2.° Esse Dei est indivisibile. Atqui unum indivisibile non potest esse in pluribus locis. Ergo Deus non est ubique.

Resp. *Dist. mai.* Est indivisibile, per modum partis habentis determinatum situm vel ordinem in continuo, *Neg.* Est indivisibile extra omne genus continui, *Conc.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.* (2).

(1) Cf. S. Thom. 1 *Sent.* Dist. 37, q. 2, a. 3; cf. etiam Suaresium, *Metaph.* Disp. 30, sect. 7; Capreolum; loc. superius cit.

(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 8, a. 2 ad 2; *Contr. gent.* lib. III, cap. LXVIII.

Oppon. 3.° Quod est totum alicubi, nihil eius est extra illum locum. Atqui Deus, si est in aliquo loco, est totus ibi. Ergo non est ubique.

Resp. *Dist. mai.* Si est totum totalitate quantitatis, non est alibi, *Conc.* Si est totum totalitate essentiae et virtutis, *Neg.*

Oppon. 4.° Si Deus esset in omnibus locis, contineretur ab ipsis. Atqui Deus a nullo loco continetur. Ergo non est ubique.

Resp. *Dist. mai.* Si Deus esset in omnibus locis ad modum substantiae materialis, contineretur ab ipsis, *Conc.* Si ad modum substantiae spiritualis, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 5.° Deus est agens per voluntatem. Atqui agens per voluntatem potest velle res a se absentes. Ergo Deus non est praesens rebus per operationem.

Resp. *Dist. mai.* Deus producit et conservat res per voluntatem, applicando suam virtutem, *Conc.* Per simplicem voluntatem, *Neg.* Siquidem Deus est agens per intellectum adiecta voluntate et potentia ita ut intellectus sit dirigens, voluntas imperans seu inclinans, potentia exsequens. Uti enim scite notat Kleutgen (1), qui dicit ad rerum productionem et conservationem non esse necessarium praesentis Dei influxum, is implicite affirmat, divina voluntate posse rebus conferri, ut non iam divina virtute, sed ex se sint et in esse perdurent.

Oppon. 6.° Quo agens est virtuosius, eo ad magis distantia eius actio porrigitur. Atqui Deus est agens infinitae virtutis. Ergo potest agere in maxima distantia.

Resp. *Dist. mai.* Quo agens est virtuosius, eo ipsius actio se extendit ad plura, quae magis distant ab ipso vel natura vel situ, *Conc.* Ad ea quae ita distant, ut non attingantur sua virtute, *Neg.* Quare egregie fallitur Scotus, quando affirmat, solem generare mineralia in visceribus terrae, quin passum tangat vel immediate vel mediate. Sol quippe, si ut causa universalis et aequivoca concurrit ad generationem sive mineralium, sive viventium, passum distans loco et situ sua virtute attingit, in quantum in illud per medium agit. Neque minus a veritate aberrat Doctor Subtilis, quando decernit, solem immediate per suam essentiam seu formam substantialem generare substantias in visceribus terrae, et consequenter agere in remotum, cum non possit neque immediate neque mediate per essentiam tangere passum. Nulla quippe creatura agere quicquam potest immediate per suam essentiam, sed in agendo utitur tamquam instrumento virtute operativa, quae realiter differt ab essentia. Neque repugnat, potentiam seu virtutem, quae est in genere accidentis producere compositum aliquod substantiale, quia agit ut instrumentum substantiae, quae est causa principalis, cui assimilatur effectus.

(1) *De ipso Deo* lib. I, q. 2, cap. IX, a. 3.

Oppon. 7.° Si Deus non posset agere, nisi ubi est, haudquaquam potuisset moliri primam rerum productionem, seu res a se distinctas creare, quia non erat ubi nulla res exstabat. Atqui Deus ex nihilo creavit mundum. Ergo potest agere ubi non est.

Resp. *Dist. mai.* Si Deus non posset agere nisi ubi est, idest nisi immediate tangendo passum praesuppositum, non potuisset mundum creare *Conc.* Si non potest agere nisi immediate tangendo passum vel praesuppositum, vel quoad totam eius substantiam omnipotenti sua virtute productum. *Neg.* Uti patet, difficultas Scoti transfert ad operationem agentis infiniti et universalis id quod est proprium agentis finiti et particularis. Agens quippe particulare praesupponit passum tangendum contactu virtutis et locum. Ex adverso agens universale, quod producit totum esse rei, non praesupponit, neque passum neque locum, sed utrumque producit contactu suae virtutis (1).

QUAESTIO V.

De scientia Dei (2).

RERUM CONTINUATIO. Hactenus disseruimus de divina natura divinisque attributis ac perfectionibus, quae naturam consequi a nobis intelliguntur; reliquum est ut de divinis operationibus aliquid dicamus; cum operatio sequatur esse, et nullius rei, uti monet Aquinas, cognitio plena et expleta haberi possit, nisi eius operatio rite cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie, mensura et qualitas virtutis discernitur: virtus vero naturam rei patefacit, quia secundum hoc aliquid natum est operari, quod actu talem naturam sortitur. Verum enim duplex viget operationis genus; alia manet in ipso operante, et est perfectio ipsius agentis; alia in exteriorem rem migrat, et est perfectio facti quod per ipsam constituitur. Prima nuncupatur *immanens*, nimirum quae manet et terminum habet in eodem agente, a quo proficiscitur: secunda vocatur *transiens,* quae nempe terminatur ad rem ab agente diversam. Utraque dictarum operationum Deo competit. Sed quoniam prima est perfectio operantis, et secunda est perfectio facti, agens vero naturaliter prius est facto et causa ipsius; hinc est ut prima dictarum operationum sit causa alterius, illamque naturaliter antecedat, sicut causa effectum antevertit (3).

(1) Cf. Capreolum, 1 *Sent.* Dist. 37, q. 1, a. 2, ubi multiplices difficultates Scoti inveniuntur propositae et solutae.

(2) De scientia Dei disserit S. Thomas, 1 p. q. 14; *QQ. DD. De ver.* q. 2 et 3; 1 *Sent.* Dist. 35; *Contra gent.* lib. I, cap. XLVI et seq.

(3) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. II, cap. I.

Quare ab operatione immanenti exordium capiamus oportet, eamque in praesenti quaestione, quae circa Dei scientiam versatur, explicabimus; in alio autem tractatu, qui disseret de processione creaturarum a Deo, loquemur de operatione transeunte, quae a Dei potentia et voluntate dependet. In utraque autem operatione explicanda sive ea quae respicit divinum intellectum, sive ea quae respicit divinam voluntatem per ordinem ad creaturas, specialem eamque maximam fatemur a nobis offendi difficultatem. Cum enim intellectus noster a rebus creatis et visibilibus cognitionem accipiat et per eas quodammodo manuducatur ad Deum divinasque operationes cognoscendas per viam remotionis et excellentiae, aegre admodum et imperfectissime per operationes, quae a virtute operativa et a substantia operantis realiter distinctae sunt, assequi valet naturam et rationem divinarum operationum, quae cum Dei essentia et agendi potentia unum idemque sunt. Et ea de re facillime contingere potest, ut plurima, quae obiectantur, vel minus accurate disseruntur de divinis operationibus, procedant, iuxta sapientem S. Thomae animadversionem, « ex eo quod cognitio divini intellectus et operatio divinae voluntatis pensantur ad modum eorum quae in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeant » (1).

ARTICULUS I.

AN IN DEO SIT INTELLECTUS ET SCIENTIA.

QUAESTIO DETERMINATUR. Antequam ad perfectiones et proprietates divinae scientiae enucleandas accedamus, inquirendum est cum S. Thoma utrum in Deo reperiatur intellectus et scientia. Qua in re non vocatur in controversiam, an perfectio illa quae invenitur in creaturis intellectuali cognitione pollentibus, quaeque a nobis vocatur scientia, aliquo modo eminentiori et nobiliori praecontineatur in Deo, cum omnes rerum creatarum perfectiones in Deo tamquam in purissimo et simplicissimo actu et universali omnium causa praehabeantur. Sed quaestio eo spectat, ut investigemus, utrum nomen scientiae et intellectus, quod dicitur de quibusdam creaturis, de Deo *positive* et *proprie* praedicetur, licet non secundum rationem omnino eamdem. Siquidem non defuerunt quidam, qui, uti testis est Aquinas noster, Deo attribuerunt scientiam veluti dispositionem quamdam divinae essentiae additam, quemadmodum contingit in nobis. Alii e contrario dixerunt, nos nihil in Deo ponere per hoc quod ipsi scientiam attribuamus, sed significare dumtaxat, Deum esse causam scientiae in rebus creatis; ita ut ex hoc Deus dicatur sciens, quia scientiam crea-

(1) *Periherm.* lib. I. lect. 14.

turis infundit. Demum alii opinati sunt, scientiam Deo attribui per quamdam similitudinem proportionis, sicut ei attribuitur ira vel misericordia, nempe per metaphoram (1).

Memoratae nuper opiniones a veritate plus minusve aberrant; nam nomen scientiae proprie et positive dicitur de Deo, ideoque significat aliquid quod in Deo est, sicut vita, essentia, bonitas et alia huiusmodi, quae proprie praedicantur de Deo et de creaturis.

PROPOSITIO.

In Deo est intellectus et scientia perfectissima, quae cum Eius essentia identificatur, et a qua removendae sunt omnes imperfectiones cuiuslibet scientiae creatae, ideoque scientia praedicatur analogice de Deo et de creaturis (2).

Prob. I.ª pars. Arg. I.um In Deo nulla perfectio deest, quae in aliquo genere entium invenitur, cum in suo simplicissimo essendi actu cumulatissime praehabeat omnes rerum reliquarum perfectiones. Atqui inter perfectiones et essendi nobilitates potissima est, quod aliquid sit intellectivum, nam per hoc evadit quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Ergo Deus est intelligens. Haec S. Thomae argumentandi ratio eo recidit ut dicatur: Scientia et intellectus in rebus creatis sunt perfectiones *simpliciter simplices*. Atqui huiusmodi perfectiones vere sunt in Deo et quidem modo eminentiori et perfectissimo. Ergo datur in Deo scientia.

Arg. 2.um Quo magis aliquid est a materia remotum, hoc est magis cognoscitivum. Iam vero Deus est in supremo immaterialitatis gradu. Ergo Deus habet scientiam perfectissimam. Cum propositio minor sit omnino in perspicuis, praestat declarare propositionem maiorem ipsis verbis S. Thomae, qui ita rem persequitur: « Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod ait Philosophus, quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis... Unde

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De ver.* q. 2, a. 1.
(2) De hac re consule S. Thom. locis mox citatis.

cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis » (1).

Confir. ex eo quod ordinare omnia agentia naturalia in finem non potest fieri sine intellectu et scientia perfectissima. Porro Deus omnia ordinat in finem, cum sit omnium conditor et effector. Ergo in Deo admittenda est scientia perfectissima (2).

Prob. 2.ª pars, nimirum quod in Deo intelligere sit suum esse, etc.; quod sic patet. Intelligere est actus intelligentis ex ipso dimanans et in ipso consistens. Atqui quidquid est in Deo, identificatur cum sua essentia et esse purissimo. Ergo intelligere in Deo secundum rem non differt quidquam a sua essentia et actu essendi. Haec argumentatio confirmari potest tum 1) ex eo quod si Dei *esse* non identificaretur cum suo intelligere, compararetur ad ipsum ut potentia ad actum; nam intelligere est actus intelligentis. In Deo autem repugnat potentia, quae sit distincta ab actu; tum 2) ex eo quod actus secundus perfectior est actu primo, ideoque si intelligere non esset ipsa Dei substantia, admittendum foret aliquid ipsa perfectius et nobilius; quod est plane dictu absurdum. Ergo divinum intelligere est idem secundum rem cum *esse* Dei subsistenti, est simplex, aeternum, invariabile et actu tantum exsistens; ideoque Deus non est potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, aut aliquam compositionem vel mutationem in intelligendo habens.

Quare S. Thomas postquam demonstraverit, in Deo intelligere identificari cum sua substantia, concludit inquiens: « Et sic patet ex omnibus praemissis, quod in Deo intellectus, intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet, quod per hoc quod Deus dicatur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia » (3).

Prob. 3.ª pars, nimirum scientiam non dici univoce neque mere aequivoce, sed analogice de Deo et de creaturis (4). Quod scientia non praedicetur univoce de Deo et de creaturis, hoc patet omnibus illis argumentis, quibus probavimus, nullum nomen dici de Deo et de creaturis secundum eamdem *omnino* rationem, cum nomina dicta de creaturis significent quidditatem realiter distinctam ab esse rei; in Deo e contrario significent quidditatem, quae est ipsum esse subsistens, ideoque ratio importata per nomen non potest esse omnino eadem, si ex perfectionibus creaturarum prius cognitis nomen applicatur ad significandas divinas perfectiones, quarum creaturae ita quamdam partici-

(1) 1 p. q. 14, a. 1. Cf. Capreolum 1 *Sent.* Dist. 35, a. 1.

(2) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. I, cap. XLIV, n. 6.

(3) 1 p. q. 14, a. 4; cf. *Contra gent.* lib. I, cap. XLV.

(4) Cf. de hac re S. Thom. 1 *Sent.* Dist. 35, q. 1, a. 4; *QQ. DD. De ver.* q. 2, a. 11.

pant similitudinem, ut sint maxime ab eis dissimiles, ideoque similitudines dissimilares dictae a S. Dionysio. Cum haec ratio sit fundamentalis apud S. Thomam, qui perfectiones omnes creaturarum ex eo distinguendas docet a perfectionibus divinis, quod in creaturis essentia realiter distinguatur ab esse, et ex adverso in Deo essentia sit ipsum esse subsistens, placet in re tanti momenti huc transferre ipsa verba S. Doctoris, ut etiam atque etiam pateat discrepare ab eo omnes qui decernunt, in creaturis essentiam realiter identificari cum esse. En quomodo disserit Doctor Angelicus: « Impossibile est aliquid univoce praedicari de creatura et de Deo: in omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce praedicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo aequalia sunt, quamvis *secundum esse* unum altero possit esse prius vel posterius... Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non potest pertingere ad hoc, ut eadem ratione aliquid sibi conveniat et Deo; illa enim, quae secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt distincta secundum *esse*. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium *esse;* sicut enim in eo essentia est idem quod esse, ita scientia idem est ac scientem esse in eo. Unde, cum esse quod proprium est unius rei non possit alteri communicari, impossibile est quod creatura pertingat ad eamdem rationem habendi aliquid, quod habet Deus; sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset; si enim in Petro non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est esse diversum » (1).

Quod autem scientia non praedicetur mere aequivoce de Deo et de creaturis, hoc non est minus manifestum; nam, uti eodem loco disserit Aquinas, si non esset aliqua convenientia creaturae ad Deum, secundum rem per nomen significatam, essentia Dei non esset creaturarum similitudo, et ita Deus cognoscendo suam essentiam, non cognosceret creaturas. Rursus ex creaturis minime possemus ascendere ad aliquam cognitionem de Deo habendam, neque nominum, quae creaturis aptantur unum magis de Deo diceretur, quam aliud.

Quam ad rem cum scientia non dicatur de Deo neque univoce, neque prorsus aequivoce, rite concludimus, eam praedicari de Deo et de creaturis analogice, nempe secundum rationem proportionaliter eamdem. Haec autem ratio similis secundum proportionem Deo attribuitur proprie, et non metaphorice; quia hoc nomen, idest *scientia,* ex principali significatione non importat aliquid in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam; sicut sunt nomina in quorum definitione clauditur materia, quae est principium limitationis, coarctationis

(1) *QQ. DD. De ver.* loc. mox cit.; cf. etiam 1 *Sent.* loc. cit.

et imperfectionis. Sic leo, sol et alia huiusmodi dicuntur de Deo symbolice; e contrario ens, bonum, sapiens, intelligens et alia similia proprie dicuntur de Deo (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Scientia dicitur ex additione ad aliud, idest ad essentiam et vitam. Atqui quae dicuntur per additionem ad aliud, non possunt praedicari de Deo. Ergo in Deo non est scientia.

Resp. *Dist. mai.* Scientia se habet ex additione ad aliud, secundum nostrum modum intelligendi, *Conc.* Secundum rem intellectam, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Omnia nomina a nobis imposita ad significandas illas perfectiones creaturarum, quae sunt extra essentiam rei creatae, semper significant aliquid essentiae additum, et compositionem faciens cum ipsa. Sed cum huiusmodi nomina ex creaturis transferuntur ad Deum, tunc non significant aliquid realiter additum essentiae, sed solum secundum modum intelligendi, quia nos simplicia intelligimus composite. En quomodo de huiusmodi nominibus disserit S. Thomas: « Omnia huiusmodi proprie dicuntur de Deo quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi.... Et ideo dicendum quod omnia ista, quae non significant aliquam materialem vel corporalem dispositionem, in Deo vere sunt et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in Ipso inducunt. Immo sicut ista nomina proprie conveniunt creaturae propter diversa in ipsa exsistentia, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum et simplex suum esse, quod omnium in se virtutes praeaccipit » (2).

Oppon. 2.° Scientia est habitus, idest aliquid medium inter potentiam et actum. Atqui aliquid medium inter potentiam et actum non potest adstrui in Deo. Ergo in Deo non est scientia.

Resp. *Dist. mai.* Scientia prout invenitur in intellectu nostro, est habitus et qualitas, *Conc.* Prout invenitur in intellectu divino, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Solutio patet ex praecedenti difficultate, quae istius similis est quoad rem (3).

Oppon. 3.° Scientia est causata a cognitione principiorum. Atqui in Deo nihil est causatum. Ergo scientia non est in Deo.

Resp. *Dist. mai.* Scientia intellectus humani est causata a cognitione principiorum, *Conc.* Scientia intellectus divini, *Neg.*

Oppon. 4.° Ad scientiam habendam requiruntur tria, nempe sciens, scientia, et scibile. Atqui quae requirunt pluralitatem non sunt in Deo. Ergo in Deo non est scientia.

(1) Cf. quae diximus de diversis nominibus Dei.
(2) 1 *Sent.* Dist. 35, q. 1, a. 1 ad 2.
(3) Cf. S. Thom. 1 p. q. 14, a. 1 ad 1.

Resp. *Dist. mai.* Ad scientiam habendam requiruntur tria, quae quandoque sunt realiter distincta, quandoque secundum rationem, *Conc.* Quae semper sunt secundum rem distincta, *Neg.*

Explico. Tria illa superius commemorata utique requiruntur ad rationem scientiae; sed minime est necessarium ut sint realiter inter se distincta. Siquidem distinctio realis eorum, quae compositionem faciunt, denotat imperfectionem, ideoque inveniri tantummodo potest in scientia imperfecta; et eo magis invenitur, quo scientia minus participat de scientia perfectissima, quae identificatur cum substantia, scientis, et in qua nulla adesse potest realis compositio. Qua de re cum scientia in divino intellectu dicat infinitam perfectionem et actum purissimum, ab ea removenda est omnis compositio et pluralitas. De identitate intellectus et intelligibilis eleganter ex fontibus Aristotelis disserit S. Thomas, cuius verba propter doctrinae pulcritudinem huc transferre constituimus: « In omni intellectu aliqualiter est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliqualiter differt; in aliquibus vero sunt omnino idem. Intellectus enim humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res exsistens extra animam: sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species eius denudetur ab omnibus appendiciis materiae per virtutem intellectus agentis; et oportet quod haec species quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia; ex quorum coniunctione efficitur unum perfectum quod est intellectus in actu; sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas. Unde sicut anima non est aliud ab homine, ita intellectum in actu non est aliud ab intellectu intelligente actu, sed idem: non tamen ita quod species illa fiat substantia intellectus vel pars eius, sicut nec anima fit corpus. Si ergo est aliquis intellectus, sicut divinus, qui ad nihil est in potentia, sed est totum actus et semper in actu, tunc intellectum ab intellectu nullo modo differt re in eo, sed consideratione tantum » (1).

Oppon. 5.° Scientia est impressio seu sigillatio scibilis in intellectu scientis. Atqui in divino intellectu non potest admitti huiusmodi impressio, quae potentiam et receptionem denotat. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Scientia est impressio scibilis in cognoscente, si agitur de intellectu, qui mensuratur a rebus cognitis, *Conc.* Si agitur de intellectu, qui mensurat res cognitas, *Neg.*

Oppon. 6.° Scientia Dei est mensura scientiae nostrae. Atqui mensura et mensuratum sunt unius rationis. Ergo scientia dicitur univoce de Deo et de nobis.

Resp. *Dist. mai.* Scientia Dei est mensura scientiae nostrae, superexcedens, *Conc.* Est mensura coaequata, *Neg.*

(1) 1 *Sent.* Dist. 35, q. 1, a. 1 ad 3.

Oppon. 7.° Magis et minus non mutant speciem. Iam vero scientia Dei dicitur superexcedens scientiam nostram, quia Deus est magis sciens. Ergo scientia dicitur univoce.

Resp. *Dist. mai.* Magis et minus non mutant speciem, si causantur ex diversa participatione unius naturae, *Conc.* Si causantur ex gradu diversarum naturarum, *Neg. Contradist. min.* Scientia Dei superxcedit nostram, quia causatur ex diversa participatione unius eiusdemque naturae ac scientia nostra, *Neg.* Quia identificatur cum ipso divino esse subsistenti, *Conc.* et *Neg. cons.* Ad rem haec habet S. Thomas: « Magis et minus nunquam univocationem auferunt; sed ea ex quibus magis et minus causantur, possunt differentiam speciei facere et univocationem auferre: et hoc contingit quando magis et minus causantur non ex diversa participatione unius naturae, sed ex gradu diversarum naturarum » (1).

ARTICULUS II.

DE OBIECTO SCIENTIAE DEI.

QUAESTIO DETERMINATUR. Scientia seu cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, quod sistitur in intellectu cognoscente per formam aliquam intentionalem, quae dicitur species intelligibilis, quaeque actuat intellectum eique repraesentat obiectum quod cognoscitur. Quare perfectio cognitionis, tota quanta est, dependet a perfectione istius formae seu speciei, quae debet esse proportionata virtuti intellectivae quam determinat ad intelligendum. Hinc, quo intellectus perfectior est, eo species intelligibilis ipsum determinans nobilior excellentiorque erit; et consequenter quo species maiorem virtutem ac perfectionem sibi vindicat, eo ad plura perfecte et explete repraesentanda se extendet. Hinc cognitionis ratio ac natura ex tribus efflorescit, nempe ex intellectu cognoscente, ex obiecto quod cognoscitur, et ex specie seu forma, qua obiectum cognoscitur. Id quod cognoscitur, nominari solet obiectum materiale vel quasi materiale cognitionis. Contra ratio illa secundum quam obiectum materiale repraesentatum per speciem intelligibilem movet ac determinat intellectum ad cognitionem, nuncupatur obiectum formale. Exinde est quod obiectum formale relate ad facultates cognoscitivas coincidat quodammodo cum specie intelligibili, quia ex ipsa natura cognitionis habetur, quod obiectum cognitum non actuet intellectum nisi per speciem, et secundum id quod repraesentatur a specie; et ideo quaestio de obiecto formali alicuius intellectus rite meritoque reducitur ad quaestionem de specie intelli-

(1) I *Sent.* Dist. 35, q. 1, a. 4 ad 3. Aliae difficultates inveniuntur solutae *QQ. DD. De ver.* q. 2, a. 11.

gibili, quae actuat illum intellectum eique res praesentes facit secundum propriam quamdam rationem.

Obiectum formale et materiale scientiae Dei. Cum obiectum scientiae dividatur in obiectum formale et materiale, patet in divino intellectu non posse adstrui formam aliquam intelligibilem, quae distinguatur a divina essentia, nam intellectus divinus utpote actus purissimus non potest actuari ab aliquo, quod sit distinctum secundum rem ab essentia et a seipso. Ad obiectum autem materiale quod spectat, dicendum est, scientiam divinam actu se extendere ad omnia, quae cognoscibilia sunt quocumque modo, quia divina essentia, quae est forma perfectissima, omnia repraesentat intellectui divino, quocum identificatur.

Duplex obiectum materiale. Id quod intelligitur seu obiectum materiale cuiuscumque intellectus dividitur in *primarium* et *secundarium*. Obiectum primarium respectu scientiae alicuius cognoscentis dicitur illud, quod per se respondet cognitioni illius, et est prima ratio quamobrem cetera cognoscantur ab eodem. E contrario obiectum secundarium est illud quod non cognoscitur ratione sui, sed ratione alterius; idest quod non per se determinat intellectum ad intellectionem, sed ideo cognoscitur, quia intellectus ad illud cognoscendum determinatur ab alio. Sic obiectum primarium intellectus nostri in statu unionis animae cum corpore est quidditas universalis rerum materialium; obiectum vero secundarium constituitur ab omni alia re, quae a nobis cognoscitur per speciem habitam a rebus materialibus.

PROPOSITIO.

Deus omnia intelligit per suam essentiam. Seipsum perfecte cognoscit tamquam obiectum primarium suae scientiae, cetera tamquam obiectum secundarium (1).

Prob. I.ª pars, nempe quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat, quam sua essentia. Siquidem species intelligibilis est principium formale intellectivae operationis. Atqui nihil a Deo distinctum potest esse principium formale operationis divinae. Ergo pro intellectu divino nulla alia forma intelligibilis admitti potest praeter divinam essentiam. Propositio minor ex eo elucet, quod in Deo operatio et esse non differunt secundum rem; ideoque si aliquid praeter Deum esset principium formale operationis, illud idem dicendum foret principium et causa divini esse.

Arg. 2.um Intellectus comparatur ad speciem intelligibilem sicut potentia ad actum. Atqui intellectus divinus non potest actuari aliquo actu a seipso distincto, cum sit actus purissimus et infinite perfectus.

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. I, cap. XLVII et seq.

Ergo non potest moveri et determinari ad intelligendum ab aliqua specie intelligibili, quae sit ab ipso diversa.

Confir. ex eo quod species intelligibilis exsistens in intellectu praeter eius essentiam, habet esse accidentale. Iam vero in Deo nullum esse accidentale admitti potest. Ergo in intellectu eius non est aliqua species praeter divinam essentiam. Haec nobilissima veritas, quae late serpit in praesenti quaestione de natura et perfectionibus scientiae Dei, ita egregie exponitur a Doctore Angelico: « Respondeo dicendum quod Deus se per seipsum cognoscit. Ad cuius evidentiam sciendum est quod, licet in operationibus, quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis quod significatur ut terminus sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus, quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante, et secundum quod est in eo, est operatio in actu... Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et *intellectum* sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro cum est in actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est intellectus divinus; et sic seipsum per seipsum intelligit » (1).

Prob. 2.ª pars, nimirum quod Deus perfecte intelligit seipsum, et quod cognoscit seipsum tamquam obiectum primarium suae scientiae. Perfectio intellectionis, quae fit per speciem intelligibilem, ex duobus dependet. 1) Ut species intelligibilis perfecte respondeat rei intellectae eique conformetur. 2) Ut perfecte coniungatur intellectui. Iam vero divina essentia, quae est species qua Deus intelligit, identificatur cum Deo et cum divino intellectu. Ergo Deus seipsum perfectissime intelligit: immo seipsum comprehendere dicendus est, quia ita perfecte cognoscit seipsum, sicut cognoscibilis est. Siquidem tanta est Dei virtus in cognoscendo, quanta est eius actualitas in exsistendo; ideoque cum aliquid cognoscibile sit secundum quod est actu, consequens est, ut Deus tantum cognoscat seipsum, quantum cognoscibilis est (2). Quod autem Deus intelligat seipsum ut obiectum primarium suae scientiae, in promptu est ex eo quod illa res dicitur primo et per se ab intellectu cognita, quae cognoscitur per speciem adaequatam ipsi cognoscibili. Atqui id quo Deus intelligit, est sua essentia,

(1) 1 p. q. 14, a 2.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 14, a. 3.

quae est idem ac obiectum cognoscibile. Ergo Deus cognoscit seipsum primo et per se, idest tamquam obiectum primarium.

Arg. 2.um Essentia Dei est maxime intelligibilis; divinus intellectus est maxime cognoscitivus; unio obiecti cum facultate est summa, cum in Deo intelligere et esse sint unum idemque. Atqui haec tria necessaria sunt ad perfectam expletamque intellectionem. Ergo Deus perfecte cognoscit seipsum. Cognoscit autem seipsum ut obiectum primarium; nam si etiam alia a Deo diversa cognoscerentur primo et per se a divino intellectu, Deus haberet plures operationes intellectuales, cum intelligeret tum per speciem adaequatam sibi, tum per species ceteris rebus adaequatas; ideoque, sicut argumentatur Aquinas, vel sua essentia erit in plura divisa, vel habebit aliquam operationem, quae non identificatur cum sua substantia: quod utrumque est impossibile. Paucis: obiectum primarium est illud quod intelligitur per speciem sibi adaequatam, et quod respondet modo essendi intellectus. Sed divina essentia non est species adaequata nisi relate ad ipsum Deum, et solum Deus respondet modo essendi sui intellectus. Ergo Deus solum seipsum cognoscit ut obiectum primarium.

Prob. 3.a pars, idest Deum cognoscere alia a se ut obiectum secundarium suae scientiae; quod sic effici potest. Intellectus divinus est infinite perfectus. Atqui intellectus infinite perfectus cognoscit omne id quod est intelligibile, idest quod aliquo modo habet rationem entis. Ergo Deus praeter seipsum cognoscit etiam alia a se. Sed ea non cognoscit ut obiectum primarium, quia non adaequantur divinae essentiae, quae est principium formale divinae intellectionis. Ergo ea intelligit ut obiectum secundarium suae scientiae.

Confir. ex eo quod Deus perfecte cognoscit seipsum, idest omnibus modis secundum quos cognoscibilis est. Iam vero non cognosceret perfecte seipsum, nisi intelligeret etiam alia a se. Ergo Deus cognoscit etiam alia a se. Siquidem, ut propositio minor declaretur, Deus per suam essentiam, quae est ipsum esse subsistens, est causa essendi omnibus, quae participant rationem entis. Atqui omnis effectus cognoscitur per cognitionem causae. Ergo Deus per suam essentiam perfecte cognitam cognoscit etiam alia. En ipsa verba S. Thomae, quibus veritatem propositam in aperto ponit: « Respondeo dicendum quod necesse est, Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscantur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat » (1).

(1) 1 p. q. 14, a. 5; cf. *QQ. DD. De ver.* q. 2, a. 3; *Contra gent.* lib. I, cap. XLIX.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Cognitum est perfectio cognoscentis. Atqui nulla res diversa a Deo potest esse perfectio divini intellectus. Ergo Deus non potest cognoscere alia a se.

Resp. *Dist. mai.* Cognitum est perfectio cognoscentis, secundum speciem et similitudinem, qua cognoscitur, *Conc.* Secundum suam naturam, in qua subsistit, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 2.° Si Deus cognoscit creaturas per suam essentiam, tunc ex uno cognito cognoscit aliud. Atqui cognoscere ex uno aliud, est imperfecte cognoscere. Ergo Deus non cognoscit alia a se.

Resp. *Dist. mai.* Deus cognoscendo creaturas per suam essentiam ex uno cognoscit aliud, ita ut unica apprehensione cognoscat utrumque, *Conc.* Ita ut apprehendat diverso actu, *Neg.*

Explico. Scientia discursiva potest spectari bifariam; nempe vel secundum successionem, sicut cum, intellecta aliqua re, convertimus nos ad aliam intelligendam; vel secundum causalitatem, sicut cum per principia cognoscimus conclusionem. In utroque casu datur multiplex et diversus cognitionis actus. Iam vero cum Deus unico actu, qui est eius substantia, omnia videat in uno, nempe in sua essentia, manifestum est, in divina scientia nullum dari posse discursum, sive secundum successionem, sive secundum causalitatem (1).

Oppon. 3.° Deus cognoscit res secundum quod sunt in seipso identificatae cum divina substantia. Atqui hoc non est cognoscere res a se diversas. Ergo non cognoscit alia a se.

Resp. *Dist. mai.* Deus cognoscit res secundum quod sunt in seipso, si cognitio spectatur ex parte cognoscentis, *Conc.* Si spectatur ex parte rei cognitae, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 4.° Medium cognitionis debet esse proportionatum rei quae per ipsum cognoscitur. Atqui divina essentia non est proportionata creaturae. Ergo Deus non cognoscit alia a se.

Resp. *Dist. mai.* Medium cognitionis debet esse proportionatum rei cognitae, in repraesentando, *Conc.* In essendo, *Neg.*

Explico. Munus speciei intelligibilis, quae est medium formale intellectionis, in eo situm est ut repraesentet intellectui obiectum, quod ab ipso cognoscitur. Iam vero ad hoc non requiritur proportio seu determinata distantia naturae inter speciem intelligibilem et rem per ipsam repraesentatam; secus non solum Deus non cognosceret creaturas, sed etiam nullus intellectus creatus posset ad aliquam Dei cognitionem pervenire, cum Deus distet in infinitum a creaturis, et vicissim creaturae distent a Deo. Requiritur ergo inter medium cogni-

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 14, a. 7.

tionis et rem per ipsum repraesentatam quaedam proportionalitas, nempe similis habitudo duorum ad alia duo, quae in eo consistit quod sicut medium se habet ad aliquid demonstrandum, ita se habet quod per ipsum cognoscitur ad hoc, quod demonstretur. Unde eo perfectior erit cognitio alicuius rei finitae, quo species magis antevertit perfectione rem cuius est similitudo. Sic species intelligibilis perfectius repraesentat rem materialem, quam species sensibilis, licet haec secundum naturam sit similior rei materialis (1).

Oppon. 5.° Forma perfectissima non potest repraesentare nisi res perfectissimas. Atqui divina essentia est forma infinite perfecta. Ergo non est proportionata in repraesentando creaturas.

Resp. *Dist. mai.* Forma perfectissima non potest repraesentare res imperfectas, si spectatur absolute, *Conc.* Si spectatur secundum quod est diversimode imitabilis a rebus, quae eius perfectionem participant secundum diversos gradus, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Difficultas haec tangit modum ineffabilem, secundum quem Deus, cognoscendo suam essentiam prout imitabilis et participabilis est ad extra, format ideas exemplares diversarum rerum. Cum de hac nobilissima quaestione paulo post apposite loquendum nobis erit, rem ulterius enodare in praesenti omittimus (2).

Oppon. 6.° Si Deus per suam essentiam cognoscit omnia, cognitio eius erit diversa, quia seipsum cognoscit per essentiam, cetera per similitudinem. Atqui in Deo non est nisi una cognitio. Ergo non cognoscit omnia per suam essentiam.

Resp. *Dist. mai.* Cognitio Dei erit diversa ex parte rei cognitae, *Conc.* Ex parte cognoscentis, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 7.° Scientia est assimilatio scientis ad scitum. Atqui inter Deum et creaturas est minima assimilatio. Ergo perfecta cognitio creaturarum non est admittenda in intellectu Dei.

Resp. *Dist. mai.* Scientia est assimilatio intentionalis cognoscentis ad cognitum, *Conc.* Est assimilatio naturalis, *Neg.*

Oppon. 8.° Scientia Dei est causa rerum. Atqui posita causa, ponitur effectus. Ergo si Deus cognoscit creaturas ab aeterno, creaturae necessario sunt ab aeterno.

Resp. *Dist. mai.* Scientia Dei est causa rerum, adiecta voluntate et potentia, *Conc.* Scientia Dei est causa rerum, independenter a voluntate, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum Deus sit artifex sapientissimus, omnia efficiens et ordinans ad suos fines, res producit secundum ideas exemplares, quae sunt in suo intellectu, qui iure dicitur causa rerum, et comparatur ad res sicut intellectus artificis ad artificiata. Iam vero forma intel-

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De ver.* loc. cit. ad 4.
(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De ver.* q. 3, a. 2.

ligibilis non nominat principium actionis, nisi adiungatur ipsi inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem, cum ipsa sit ad opposita, quorum est eadem scientia. Ergo ad hoc ut causet res, debet ipsi adiungi actus voluntatis, qui liber est tum quoad velle et nolle, tum quoad velle aliqua in hac vel in illa differentia temporis (1).

Oppon. 9.° Scibile est mensura scientiae. Atqui scientia Dei non mensuratur a creaturis. Ergo non cognoscit creaturas.

Resp. *Dist. mai.* Scibile est mensura scientiae, quae ab ipso causatur, *Conc.* Est mensura scientiae, quae ipsum causat, *Neg.*

Explico. Cum intellectus divinus comparetur ad res naturales, sicut intellectus artificis ad artificiata, scientia Dei non mensuratur a rebus naturalibus; sicut scientia artificis non mensuratur ab artificiatis, quorum est principium et causa. Quare res naturales habent rationem mensurae relate ad intellectum nostrum, a quo non dependent in esse; sed habent simul rationem mensurati relate ad intellectum divinum, a quo mutuantur ut sint. Haec doctrina ita explicatur a S. Thoma: « Res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde sicut scibilia naturalia sunt priora, quam scientia nostra et mensura eius, ita scientia Dei est prior, quam res naturales et mensura ipsarum. Sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis, qui eam facit, et scientiam illius, qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit » (2).

Oppon. 10.° Si Deus cognoscit creaturas in seipso, cognoscit eas per similitudinem et non per essentiam. Atqui cognitio quae habetur de re per eius similitudinem, est imperfectior, quam cognitio quae habetur de re per suam essentiam. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Deus cognoscit creaturas per similitudinem et non per essentiam, si cognitio spectatur ex parte rei cognitae, *Conc.* Si ex parte cognoscentis, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* (3).

Oppon. 11.° Essentia divina est causa efficiens et finalis rerum. Atqui res quae cognoscitur per causas extrinsecas, imperfecte cognoscitur. Ergo Deus non cognoscit res per essentiam suam.

Resp. *Dist. mai.* Essentia Dei est causa efficiens et perfecta similitudo principiorum essentialium constituentium rem, *Conc.* Est causa efficiens in fieri, ideoque imperfecte repraesentans rem secundum esse, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Solutio huius difficultatis sic proponitur a Doctore Angelico: « Quamvis agens naturale non sit causa nisi fiendi;... agens tamen divinum, quod est influens esse rebus, est causa essendi, quam-

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 14, a. 8 corp. et ad 2.
(2) 1 p. loc. cit. ad 3.
(3) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De ver.* q. 3, a. 1. ad 1.

vis rerum constitutionem non intret; et tamen est similitudo principiorum essentialium, quae intrant rei constitutionem; et ideo non solum cognoscit fieri rei, sed esse eius et principia essentialia ipsius » (1).

ARTICULUS III.

AN DEUS COGNOSCAT ALIA A SE PROPRIA COGNITIONE (2).

QUAESTIO DEFINITUR. Omnes res a Deo diversae cum sint imitationes seu participationes divinae essentiae secundum varios multiplicesque perfectionum gradus, non solum Dei, a quo est omnis entitas et perfectio, quamdam similitudinem gerunt; verum etiam inter se quodammodo similes sunt. Quaedam enim conveniunt in specie, quaedam in genere, quaedam demum congruunt saltem in ratione entis. Porro inquiritur utrum Deus, qui res omnes et singulas a se diversas cognoscit, cognoscendo essentiam suam, eas intelligat solum in communi, idest secundum quod conveniunt in eo quod sunt entia, vel in particulari secundum proprias formas et naturas, secundum quas res diversimode subsistunt et discrepant inter se. Quaestio haud difficilis est solutu, nam scientia Dei est rerum *factiva,* non solum secundum id in quo conveniunt, sed etiam secundum id in quo discrepant; nihilominus agitatur propter errorem quorumdam veterum, qui arbitrati sunt, Deum non cognoscere res singulares secundum proprias formas, sed solum secundum communem rationem entis, ideoque de omnibus non habere nisi communem et confusam notitiam.

Averroes. Hunc errorem contra fidem, inter alios, professus est Averroes, de quo sic meminit S. Thomas: « Sciendum quod Commentator, in *2 Metaph.* text. 51, dicit, quod Deus non habet cognitionem de rebus aliis a se, nisi in quantum sunt entia. Quia enim esse suum est causa essendi omnibus rebus, in quantum cognoscit esse suum, non ignorat naturam essentiae inventam in rebus omnibus. Sicut qui cognosceret calorem ignis, non ignoraret naturam caloris exsistentis in omnibus calidis, non tamen sciret naturam huius calidi et illius, in quantum hoc et illud. Ita Deus per hoc quod cognoscit essentiam suam, quamvis cognoscat esse omnium rerum in quantum sunt entia, non tamen cognoscit res in quantum est haec et illa » (3).

Singulare corporeum. Cum intellectus noster directe intelligat quidditates rerum corporatarum abstractas a principiis materialibus, quae ipsas individuant et determinant ad esse huius vel illius singu-

(1) *QQ. DD. De ver.* q. 2, a. 3 ad 20.

(2) De haec re disserit S. Thomas, 1 p. q. 14, a. 6; 1 *Sent.* Dist. 35, q. 1, a. 3; *QQ. DD. De ver.* q. 2, a. 4; *Contra gent.* lib. I. cap. L.

(3) 1 *Sent.* Dist. 35, q. 1, a. 3.

laris, ideoque eas apprehendat in communi; investigari etiam solet hoc in loco utrum Deus singularia materialia cognoscat non solum in communi secundum principia speciei, sed etiam in particulari secundum principia individui, idest prout unum individuum quod convenit cum aliis in specie, ab illis discrepat secundum numerum.

Cognitio propria duplex. Ad aequivocationes vitandas, notandum est, cognitionem nominari posse propriam duplici sensu admodum diverso; vel 1) quia species quae informat intellectum, directe repraesentat rem aliquam secundum determinatas illius perfectiones, et non aliam; vel 2) quia species est tantae perfectionis, ut omnes res repraesentet secundum proprias cuiusque rei perfectiones. In primo sensu species est imperfectissima; in secundo sensu species maximam perfectionem sibi vindicat, et sic dicitur de Deo. Similiter species *propria* potest repraesentare universale, quemadmodum sunt species abstractae a rebus materialibus, quae informant nostrum intellectum in statu unionis animae cum corpore, eique repraesentant proprium obiectum; et tunc proprium non opponitur communi, sed indirecto, improprio seu alieno: vel repraesentat singulare et individuum; et tunc proprium opponitur communi. Divina essentia non dicitur species propria primo sensu, sed secundo.

PROPOSITIO.

Deus cognoscit alia a se non in communi prout sunt entia, sed secundum proprias et determinatas cuiusque rei naturas et formas; et si sunt res materiales, eas intelligit tum secundum principia speciei, tum secundum principia individui.

Prob. I.ª pars. Arg. I.um Quaecumque Deus intelligit, perfectissime intelligit. Atqui imperfecte admodum creaturas intelligeret, si eas cognosceret secundum esse commune et sub generali ratione entis, et non secundum esse proprium, prout res distinguuntur inter se. Ergo Deus cognoscit res omnes a se diversas secundum determinatas naturas et ultimas cuiusque rei differentias. Propositio minor ex eo liquet, quod cognitum in communi imperfecte cognoscitur, quia ignorantur ea, quae sunt principia illius, scilicet ultimae perfectiones secundum quas perficitur esse eius; ideoque magis cognoscitur in potentia quam in actu. En verba S. Thomae quibus argumentum proponit: « Intelligere aliquid in communi et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum, et

non in speciali, sequeretur, quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec eius *esse* » (1).

Arg. 2.um Res a Deo producuntur non solum secundum quod sunt entia, sed etiam secundum quod habent talem determinatam naturam propriamque rationem, quae eas constituit et ab aliis discriminat: insuper a Deo ordinantur ad proprios fines. Atqui si Deus non cognosceret res secundum proprias naturas et ultimas differentias, ageret caeco modo in rerum molitione, et consequenter non posset eas ordinare ad finem, quia dirigi nequit ad finem id cuius natura ignoratur. Ergo Deus res omnes cognoscit cognitione maxime propria. Haec argumentandi ratio illustratur ex eo quod Deus est agens per intellectum, cum suum esse sit suum intelligere. Sed omne agens per intellectum habet cognitionem rei quam agit, secundum propriam illius rationem, quia cognitio facientis determinat propriam formam facto. Ergo Deus cognoscit suum causatum secundum quod est distinctum ab aliis (2).

Prob. 2.a pars, quae proportionaliter demonstrari potest omnibus argumentis quibus conclusimus, Deum cognoscere res in particulari secundum proprias naturas et formas. Siquidem intellectus divinus relate ad res naturales comparatur intellectui artificis relate ad res artificiales, eo quod ars divina est causa rerum naturalium, sicut ars artificis creati est causa artificiatorum. Sed ars divina non solum est productiva formae, per quam res ponitur in determinata specie, sed etiam materiae, quae est principium individuationis. Ergo Deus cognoscit res naturales et quantum ad materiam et quantum ad formam, ideoque singularia cognoscit (3).

Confir. ex eo quod cognoscere singularia pertinet ad perfectionem nostram. Iam vero omnes perfectiones creaturarum praeexsistunt in Deo secundum altiorem modum. Ergo Deus perfectiori modo cognoscit singularia, quam nos. Siquidem nos per aliam potentiam cognoscimus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus e contrario per suum simplicem intellectum utraque cognoscit. En quomodo S. Thomas explicat, Deum singularia cognoscere: « Cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit sua causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis; sed etiam usque ad materiam, necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum autem sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quae per

(1) 1 p. q. 14, a. 6; cf. *Contra gent.* lib. 1, cap. L, n. 4.
(2) Cf. S. Thom. *Contra gent.* loc. nup. cit.
(3) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De ver.* q. 2, a. 5.

ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum » (1).

SCHOLION. Scientia Dei de singularibus comparatur cum scientia nostra, et Angelorum. Certum est, tum homines, tum Angelos, tum Deum cognoscere singularia materialia; immo relate ad Deum et ad Angelos haec veritas pertinet etiam ad fidem catholicam, quae docet, Deum rerum omnium Conditorem omnia sapientissime gubernare, et in rerum visibilium gubernatione uti ministerio Angelorum. Verum modus quo Deus, Angeli, et homines singularia cognoscunt, est plane diversus. Homines quippe, qui duplici virtute cognitiva praediti sunt, nempe intellectiva et sensitiva, per intellectum cognoscunt directe universalia et per sensum singularia; et sic intellectus humanus sensibus mediantibus sese immiscet singularibus, quae indirecte cognoscit.

Deus ex adverso in quo omnes perfectiones, quae sunt sparsae et divisae in creaturis, reperiuntur modo altiori et simplicissimo, unica virtute cognoscitiva, quae non differt quicquam a sua essentia, apprehendit quidquid cognoscibile est in rebus, sive illud pertineat ad principia speciei, sive ad principia individui. Cum enim Deus sit causa omnium per intellectum, eius essentia, quae imitabilis est et participabilis a rebus, utpote principium activum omnis participatae realitatis, repraesentat res intellectui secundum omnia principia quae vigent in ipsis, ideoque Dei essentia est forma, per quam Deus et intelligit et efficit res quas molitur. Unde Deus in sua essentia, tamquam in principio activo omnis participatae realitatis intelligit tum res spirituales tum res materiales secundum ultimas et proprias perfectiones et differentias sive formales, sive materiales.

Demum inter intellectum humanum et intellectum divinum medius est intellectus Angelorum, qui intelligit non per species acceptas a rebus, uti intellectus noster, neque per formam, quae sit factiva rerum, uti intellectus divinus; sed per species a Deo immediate procedentes et ipsi inditas, quae cum effluant a primo activo, et ipsum imitantur ac participant nobiliori quodam modo, quam species quae immediate causantur a rebus creatis; hinc est quod huiusmodi species repraesentent res materiales prout a Deo profluunt et in seipsis subsistunt, nempe quoad principia formalia et materialia.

En quomodo Aquinas loquitur de cognitione singularium, quae reperitur in intellectu Angelorum: « Modus quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest; quod sicut a Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum

(1) I p. q. 14, a. 11.

illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia. Est enim causa totius substantiae rei, et quantum ad materiam et quantum ad formam; et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia Eius est causa rei. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita Angeli per species a Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem; in quantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Propria cognitio alicuius rei tunc habetur, quando res cognoscitur per propriam rationem. Atqui Deus non cognoscit alia a se per propriam rationem. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Propria cognitio habetur cum res cognoscitur per propriam rationem, ex parte rei cognitae, *Conc.* Ex parte cognoscentis, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. In difficultate latet subtilis quaedam aequivocatio. quae causa fuit tum apud veteres, tum apud recentes plurium et oppositorum errorum circa naturam cuiuslibet cognitionis. Siquidem cognitio fit secundum quod cognitum est in cognoscente per speciem seu similitudinem intentionalem, quae habet esse in facultate cognoscitiva, quam actuat ut principium formale, et repraesentat rem quae cognoscitur. Porro ut habeatur propria cognitio alicuius rei, necesse est, ut species illam repraesentet secundum quod ab aliis discriminatur, et non solum secundum id in quo convenit cum aliis; minime vero requiritur ut species sit coaptata illi rei eamque solummodo repraesentet. Sic essentia Dei propter suam infinitam perfectionem est repraesentativa omnium rerum, quae ipsam imitantur, et illas repraesentat secundum determinatas cuiusque rei perfectiones.

Oppon. 2.° Deus cognoscit creaturas unico medio quod est sua essentia. Atqui per unum non potest haberi cognitio propria et distincta plurium. Ergo Deus cognoscit res in communi.

Resp. *Dist. mai.* Deus cognoscit creaturas unico medio, quod est propria ratio plurium. *Conc.* Quod est propria ratio unius tantum, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Uti superius notavimus, species intelligibilis potest dici propria alicuius rei quae cognoscitur, vel quia illam rem repraesentat et non aliam, vel quia propter suam infinitam perfectionem reprae-

(1) I p. q. 57, a. 2; cf. *QQ. DD. De Ver.* q. 8, a. 11.

sentat tum illam rem, tum omnes alias secundum determinatas cuiusque rei naturas. Sic divina essentia dicitur propria ratio uniuscuiusque rei; et ideo Deus, qui omnia cognoscit in sua essentia, habet propriam cognitionem de unoquoque. Quomodo autem unum possit esse propria et communis ratio multorum, sic sapienter admodum explicatur a S. Thoma: « Essentia divina secundum hoc est ratio alicuius rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago Patris perfecte Eum imitans, scilicet Filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes, in quarum nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinae essentiae: et ideo illud quod est proprium unicuique rei habet in divina essentia quod imitetur: et secundum hoc divina essentia est similitudo rei, quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria ipsius ratio; et eadem ratione est propria alterius, et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, in quantum est res ipsa una quam omnia imitantur; sed est propria huius ratio vel illius, secundum quod res diversimode eam imitatur » (1).

Oppon. 3.° Idem non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Atqui Deus omnia per idem medium cognoscit. Ergo non cognoscit secundum proprias rationes.

Resp. *Dist. mai.* Idem non potest accipi ut ratio diversorum, per modum adaequationis, *Conc.* Per modum excedentis, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Siquidem essentia divina non est species adaequata nisi suipsius, ideoque Deus solum seipsum cognoscit ut primarium obiectum; sed relate ad creaturas est species in infinitum excedens res repraesentatas, ideoque perfecte et proprie illas repraesentat, sed ut obiectum secundarium.

Oppon. 4°. Tantum distat essentia creaturae ab essentia Dei, quantum essentia divina distat ab essentia creaturae. Atqui per creaturam non potest cognosci propria ratio divinae essentiae. Ergo neque divina essentia potest esse propria ratio creaturarum.

Resp. *Dist. mai.* Inter essentiam creaturae et essentiam divinam eadem est utrinque distantia, ita ut essentia creaturae comparetur ad essentiam divinam ut actus imperfectus ad perfectum, *Conc.* Ita ut utrinque sit eadem ratio comparationis, *Neg.* Siquidem creatura comparatur ad Deum ut actus imperfectus ad actum perfectissimum, ideoque creatura a sua imperfectione habet, quod non possit proprie repraesentare Deum. Contra Deus comparatur ad creaturas sicut actus perfectissimus ad actus imperfectos, ideoque essentia divina a sua perfectione habet, quod proprie repraesentet omnia.

(1) *QQ. DD. De Ver.* q. 2, a. 4 ad 2.

Oppon. 5.° Per medium universale non habetur propria et determinata cognitio. Atqui Deus cuncta intelligit per medium universale. Ergo non habet distinctam de rebus cognitionem.

Resp. *Dist. mai.* Per medium universale non habetur propria cognitio, si medium se habet ut forma universalis, *Conc.* Si se habet ut causa universalis, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Medium universale determinans intellectum ad cognoscendum potest sumi vel pro aliqua forma, quae repraesentat principia communia rerum, vel pro aliqua causa quae repraesentat id quod producit in rebus. Si ergo causa universalis producit totum id quod in rebus reperitur, in hoc casu illud medium ducit in cognitionem rerum tum relate ad id in quo conveniunt, tum relate ad id in quo discrepant: « Alio modo, inquit Aquinas. se habet ad faciendam cognitionem rerum causa universalis, et forma universalis: in forma enim universali est effectus in potentia quasi materiali; sicut differentiae sunt in genere secundum proportionem, qua formae sunt in materia, Sed effectus sunt in causa in potentia activa; sicut domus est in mente artificis, ut in potentia activa » (1).

Oppon. 6.° Tunc habetur propria et distincta cognitio rei, quando res cognoscitur in propria natura. Atqui Deus non cognoscit creaturas in propria natura, sed in idea. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Tunc habetur distincta cognitio, quando res cognoscitur in propria natura, ex parte rei cognitae, *Conc.* Ex parte cognoscentis, *Neg.* Siquidem, uti philosophatur S. Thomas: « Deus cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti: si autem loquamur de cognitione cognoscentis, sic cognoscit res in idea, idest per ideam, quae est similitudo omnium quae sunt in re et accidentalium et essentialium, quamvis ipsa non sit accidens rei, neque essentia eius; sicut et similitudo rei in intellectu nostro non est accidentalis neque essentialis ipsi rei, sed similitudo vel essentiae, vel accidentis » (2).

Oppon. 7.° Certa et distincta cognitio rei non habetur per causam primam et remotam. Atqui Deus cognoscit creaturas per suam essentiam, quae est causa prima et remota. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Certa cognitio non habetur per causam remotam, si totum *esse* effectus non dependet ab illa causa, *Conc.* Si totum, quod est in effectu producitur ab illa causa, *Neg.*

Oppon. 8.° Essentia divina est diversae rationis ac essentia creaturarum. Atqui nihil potest proprie et distincte cognosci per medium quod est diversae rationis. Ergo Deus in sua essentia non cognoscit proprie et distincte creaturas.

(1) *QQ. DD. De Ver.* loc. cit. ad 7.
(2) *QQ. DD. De Ver.* loc. cit. ad 6.

Resp. *Dist. mai.* Essentia divina est diversae rationis quam essentia creaturae, ita ut essentiam creaturae in infinitum superexcedat, *Conc.* Ita ut deficiat a perfectione creaturae *Neg.*

Oppon. 9.° Intellectus noster non cognoscit singularia, quia est facultas immaterialis. Atqui intellectus divinus est multo magis separatus a materia. Ergo Deus non cognoscit singularia.

Resp. *Dist. mai.* Intellectus noster non cognoscit singularia, quia est separatus a materia, et accipit cognitionem a rebus materialibus, *Conc.* Solummodo quia est separatus a materia, *Neg.*

Oppon. 10.° Si Deus cognoscit singularia, ea cognoscit immaterialiter, cum ipsa sint materialia in seipsis. Atqui res cognoscitur falso, quando cognoscitur diverso modo ac est. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Deus cognoscit singularia immaterialiter, si modus accipitur ex parte cognoscentis, *Conc.* Si accipitur ex parte cogniti, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Siquidem ad perfectam cognitionem requiritur, ut res cognoscatur esse eo modo quo est; minime vero ut modus rei cognitae sit in cognoscente.

Oppon. 11.° Scientia rerum variabilium est variabilis. Atqui singularia sunt mutabilia. Ergo cognitio singularium est variabilis, ideoque nequit esse in Deo, cuius scientia est immobilis.

Resp. *Dist. mai.* Scientia rerum variabilium est variabilis, si cognoscit diversis actibus rerum variationem, *Conc.* Si unico actu rerum variationem intelligit, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 12.° Omne quod intelligitur, intelligitur in quantum est a materia separatum. Atqui singulare corporeum non est separatum a materia. Ergo intelligi nequit a Deo.

Resp. *Dist. mai.* Omne quod intelligitur, intelligitur in quantum est separatum a materia, secundum speciem, *Conc.* In quantum est separatum a materia, secundum esse in quo subsistit, *Neg.*

Oppon. 13.° Res cognoscitur secundum quod est in cognoscente. Atqui in Deo singulare non est materialiter. Ergo non cognoscitur a Deo secundum principia materialia.

Resp. *Dist. mai.* Res cognoscitur secundum quod est in cognoscente, repraesentata, *Conc.* Secundum quod est in cognoscente, exsistens, *Neg. Conc. min. Neg. cons.*

ARTICULUS IV.

AN DEUS COGNOSCAT FUTURA CONTINGENTIA (1).

CONTINUATIO RERUM. Deus, cuius scientia identificatur cum ipsa eius substantia, certo, infallibiliter et distincte cognoscit omnia, quae aliquo modo participant rationem entis; nam cuncta intuetur in sua essentia, quae, prout est actus purissimus diversimode imitabilis et participabilis, constituit unum et commune quoddam medium repraesentans omnes res, secundum proprias cuiusque determinationes et differentias. Quare supervacanea videri posset inquisitio, quae versatur circa quaedam particularia entia, quae a Deo, sicut et cetera, certo et distincte cognoscuntur. Nihilominus a nobis disputatum est de singularibus corporeis propter quosdam philosophos, qui, ex eo quod intellectus noster proprie et per se intelligat quidditates rerum universales, et non singularia materialia, etiam divinae scientiae hanc singularium cognitionem negaverunt. Sic imperfectionem intellectus nostri, cuius species abstracta a rebus materialibus repraesentat solummodo universalia, transtulerunt ad Deum, cuius essentia, quae fungitur munere principii formalis intellectionis, est repraesentativa omnium intelligibilium non solum secundum principia formalia, sed etiam secundum principia materialia.

Eadem de causa disputari solet quaestio de futuris contingentibus. Siquidem cum intellectui nostro impossibile sit, certo et infallibiliter cognoscere futura contingentia, quae a causis ad opposita se habentibus oriuntur, quidam facientes intellectum divinum similem intellectus nostri, vel diserte negaverunt, Deum huiusmodi eventus contingentes et liberos cognoscere, vel docuerunt, scientiam Dei, quae ad huiusmodi futuros eventus extenditur, essendi necessitatem eorumdem causare, ideoque omnia in rebus necessario evenire. Utraque haec falsa positio ex eodem fonte promanat, nempe ex eo quod cognitio intellectus divini diiudicatur ad modum eorum, quae in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeat. Siquidem intellectus noster cum eventus futuros, prout futuri sunt, praesentialiter videre non possit, eos cognoscit in causis secundum ordinem causae ad effectum. Unde si ordo causae ad effectum est contingens, tunc effectus non habet certitudinem et determinationem in sua causa, et consequenter non potest determinare intellectum ad unum, ab eoque certo cognosci. Quod si certo cognoscitur ab intellectu nostro, tunc ordo effectus ad causam non est contingens, ideoque eventus erit necessa-

(1) De hac re disserit S. THOMAS, 1. p. q. 14, a. 13; *QQ. DD. De Ver.* q. 2, a. 12; 1 *Sent.* Dist. 38. q. 1, a. 5; *Contra gent.* lib. I, cap. LXVII.

rius. En quomodo Aquinas duplicis memorati erroris meminit: « Quidam de divina scientia iudicare volentes ad modum scientiae nostrae, dixerunt, quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse, quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis, quae contingenter eveniunt. Et ideo alii dixerunt, quod Deus omnium futurorum scientiam habet; sed cuncta ex necessitate eveniunt, alias scientia Dei falleretur de eis. Sed hoc esse etiam non potest; quia secundum hoc periret liberum arbitrium, nec esset necessarium consilium quaerere; iniustum etiam esset poenas vel praemia pro meritis reddere, ex quo cuncta ex necessitate aguntur » (1).

Ordo intellectus divini ad eventus futuros. Cum intellectus noster ex perfectionibus finitis creaturarum ascendat ad infinitas Dei perfectiones aliquo modo cognoscendas per viam remotionis et excellentiae, Dei scientiam perfectissimam non cognoscit nisi mediante scientia admodum imperfecta, quae reperitur in nobis. Ex hoc non levis oritur difficultas, et errandi periculum, quia divinam cognitionem significare non possumus, nisi per modum cognitionis nostrae, consignificando differentias temporis, quae in Dei scientia minime vigere possunt, cum operationes divini intellectus mensurentur aeternitate. Quare ad aequivocationes praepediendas, iuvabit aliqua praemonere de ordine prorsus diverso, quem intellectus noster, et intellectus divinus dicunt ad eventus futuros. Iam vero operatio intellectus humani utpote successiva et tempore mensurata relate ad futuros eventus dicit ordinem praeteriti ad futurum, ideoque attingit futura ut futura. Contra ea intellectus divini operatio, quae mensuratur aeternitate, in qua nulla est successio nec vicissitudinis obumbratio, omnes eventus, qui inter se habent rationem praeteriti vel futuri, intuetur ut praesentes, eosque videt prout sunt in proprio esse determinati quia ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens, et ea de re Deus eadem perfectisssima certitudine cognoscit eventus, qui pro nobis habent rationem futuri, sive sint contingentes, sive sint necessarii, quemadmodum nos eadem certitudine videmus, Socratem sedere, dum sedet, et lapidem cadere deorsum ad lineam, dum cadit; licet Socrates sedeat libere, et lapis cadat necessario. Unde sicut nos videmus contingentia ut sunt praesentia, et nostra visio neque fallitur neque removet ab ipsis contingentiam; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia omnia sunt praesentia suae aeternitati; et tamen per Dei visionem et certissimam scientiam non removetur ab ipsis contingentia.

En quomodo Angelicus Doctor nobilissimam hanc doctrinam, quae longe superat captum aciemque intellectus nostri, illustrat ali-

(1) *QQ. DD. De Ver.* q. 2, a. 12.

quo simili ex rebus visibilibus ducto: « Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus; in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret; nec tamen *simul* omnes praesentialiter, quia tempus suae visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset exsistere, *simul* praesentialiter omnia videret, quamvis non omnes simul praesentialiter transirent. Unde cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest: sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat. Hoc enim quod a Deo visum est, futurum est alteri rei, cui succedit in tempore; sed ipsi divinae visioni, quae non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed praesens » (1).

Futura contingentia absoluta et conditionata. Eventus contingenter futuri spectari possunt in duplici differentia; nam vel 1) ita procedunt a causis contingentibus, ut quandoque nanciscantur exsistentiam extra causas: vel 2) ita habitudinem contingentem dicunt ad proprias causas, ut de facto nunquam a causis producantur, sed producerentur, si haec vel illa conditio poneretur. Prima nominari solent *futura contingentia absoluta*; secunda dicuntur *futura contingentia conditionata*, vel uno nomine *futuribilia*. Utraque certo et infallibiliter cognoscuntur a Deo, uti constat tum ex ipsa perfectione divinae scientiae, quae ad omnia extendi debet; tum ex eo quod secus in Deo minime salvari posset providentia de rebus humanis; tum quia perfecta futurorum contingentium cognitio explicari nequit sine infallibili futuribilium scientia; tum denique ex revelatione, quae diserte nos docet, Deum distinctam certamque cognitionem habere non solum futurorum contingentium, sed etiam ipsorum futuribilium. Quare in hac veritate asserenda Philosophi catholici et praesertim Theologi communiter consentiunt, ita ut si quis illam negaret vel in dubium revocaret, erroris temeritatisque notam iure mereretur.

Verum enim in explicanda doctrina de divina futuribilium cognitione longe aliter res habet, et maxima rei, quae in controversiam vocatur, difficultas in causa fuit, cur Theologi acerrime decertaverint inter se, et in multiplices oppositasque concesserint sententias. Ambigitur enim, quomodo haec futuribilia, quae nunquam erunt extra causas, sed semper remanebunt in libera potentia creaturae rationalis, possint praesentia fieri intellectui divino, ita ut ab ipso certo et infallibiliter cognoscantur, Manifestum est quaestionem hanc versari circa *proprium* modum operandi intellectus divini, qui in infinitum

(1) *QQ. DD. De Ver.* loc. cit.; cf. aliud exemplum, 1 *Sent.* Dist. 38, q. 1, a, 5, corp. versus finem.

distat a proprio modo agendi intellectus humani, cui nullatenus datur huiusmodi veritates certo cognoscere independenter a divina revelatione. Quare impossibile prorsus est, rem declarare per conceptus proprios et affirmantes ex rebus creatis haustos, sed necessario recurrendum nobis est ad remotiones et negationes. Nimirum excludendi sunt omnes illi modi rei explicandae, qui vel infinitam scientiae divinae perfectionem, quae mensura est et causa omnis veritatis, in discrimen vocant, vel ipsam futuribilium contingentiam perimunt. Hoc pacto excelsa Dei balbutiendo resonabimus, et in quaestione, quae ab acie conspectuque intellectus nostri vehementer remota est, ultro fatebimur beatam illam ignorantiam, quae, iuxta S. Dionysium, maxime coniungit hominem cum Deo.

Ceterum cum haec nobilissima quaestio potissimum tractari soleat a Theologis, eam breviter omnino et cursim paulo inferius attingemus, postquam disputatum a nobis erit de cognitione, quam Deus habet de iis quae sunt in sua potentia, nempe de *possibilibus*. Quare hoc in loco quaestionem coarctamus ad contingentia absolute futura, et propositum problema hac propositione solvere aggredimur.

PROPOSITIO.

Deus certissime et infallibiliter cognoscit contingentia absolute futura, ita ut perfectio divinae cognitionis nullo modo ab ipsis contingentiam removeat.

Prob. I.ª pars. Arg. I.ᵘᵐ Eventus contingens repugnat certitudini cognitionis, secundum quod consideratur ut futurum, minime vero si consideratur ut praesens. Atqui omnes eventus contingentes, qui in diversis temporum differentiis vigent, relate ad intellectum divinum habent ordinem praesentis ad praesens, non praeteriti ad futurum. Ergo Deus certo et infallibiliter cognoscit futura contingentia.

Evol. arg. Propositio maior ex eo explorata manet, quod etiam intellectus noster certo cognoscit eventum aliquem contingentem iam in suo esse determinatum et ipsi praesentem. Sic certo videmus, Socratem sedere, dum sedet, licet libere et contingenter sedeat. Propositio minor ex eo patet, quod eventus omnes, qui relate ad nos, et inter se, habent ordinem et habitudinem futuri ad praeteritum, si spectantur per ordinem ad divinum intellectum habent rationem praesentis ad praesens, cum aeternitas, quae mensurat operationem divini intellectus, sit tota simul, uti superius declaravimus. En quomodo haec argumentandi ratio illustratur a S. Thoma: « Licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse. Aeternitas autem

tota simul exsistens ambit totum tempus. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt; sed quia eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata » (1).

Arg. 2.um Contingens et necessarium licet differant si considerantur in suis causis, cum contingens ita sit in sua causa ut ex ea possit esse et non esse, necessarium vero ex sua causa non possit non esse; nihilominus prout actu in se sunt, non discrepant quantum ad esse, supra quod fundatur verum, quia contingens dum est, non potest non esse, licet in futurum poterit non esse. Iam vero intellectus divinus ab aeterno cognoscit res non solum secundum esse, quod habent in suis causis, sed etiam secundum illud, quod habent in seipsis. Ergo sicut Deus ab aeterno certissime cognoscit eventus necessarios, sic habet infallibilem cognitionem contingentium (2).

Arg. 3.um Deus est causa per intellectum omnium, quae participant rationem entis, sive eorum quae necessario, sive eorum quae contingenter eveniunt. Iam vero minime dici posset causa per intellectum futurorum contingentium, nisi ea ab aeterno cognosceret; secus enim variaretur scientia Dei, quando contingentia in tempore exsistunt. Ergo Deus infallibiliter cognoscit futura contingentia.

Prob. 2.a pars, nempe certitudinem et necessitatem divinae cognitionis non tollere a rebus contingentiam. Contingentia futurorum in eo sita est, quod quidam effectus ita procedunt a suis causis proximis, ut ex ipsis possint esse et non esse. Atqui certa et necessaria cognitio, quam Deus habet de futuris contingentibus, non aufert ab eis hunc ordinem ad suas causas proximas, quia Dei scientia non esset vera et perfecta, si res non evenirent, sicut Deus eas evenire cognoscit. Ergo Dei scientia non imponit necessitatem eventibus contingentibus. Si qua difficultas in hac re intelligenda turbat intellectum nostrum, ea semper ex eodem fonte dimanat, quod nimirum scientia divini intellectus diiudicatur ad modum scientiae nostrae. Nam cum nos futura cognoscamus prout futura sunt, et non prout praesentia, non possumus ea certo et infallibiliter cognoscere, nisi dicant habitudinem necessariam ad suas causas; et sic in omni cognitione hoc accidere putantes, deducimus ex certitudine divinae scientiae necessitatem eventuum futurorum. Rursus cum variatio effectus contingentis variationem causet in nostra scientia, qnae a rebus causatur et mensuratur,

(1) 1 p. q. 14, a. 13: cf. etiam 1 *Sent.* Dist. 38, q. 1, a. 5.
(2) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. I. cap. LXVII, n. 2.

deducimus, necessitatem divinae scientiae supponere necessitatem absolutam rei cognitae. In utroque casu decipimur *secundum consequens;* nam scientia Dei cognoscit res futuras nobis, ut praesentes sibi; et insuper ipsa non causatur a rebus, a quibus omnino independens est, sed est causa rerum cognitarum (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Futura contingentia non habent determinatam veritatem. Atqui nihil cognosci potest quod non sit determinate verum. Ergo Deus non habet scientiam de futuris contingentibus.

Resp. *Dist. mai.* Futura contingentia non habent determinatam veritatem, secundum quod considerantur ut futura, *Conc.* Secundum quod considerantur ut praesentia, *Neg.* (2).

Oppon. 2.° Scientia Dei est causa necessaria scitorum. Atqui quod procedit ex causa necessaria, non est contingens. Ergo Deus non habet cognitionem contingentium.

Resp. *Dist. mai.* Scientia Dei est causa necessaria scitorum, prima et suprema, *Conc.* Scientia Dei est causa necessaria scitorum, proxima, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Omnia, quae quocumque modo participant rationem entis, habent ut sint ab intellectu divino, qui comparatur ad res ut causa et mensura ad causata et mensurata; ideoque intellectus divinus est prima et suprema causa veritatis omnium rerum, quae eatenus sunt, quatenus intelliguntur a Deo, et non vicissim. Verum cum contingentia rei dependeat ab ordine, quem effectus habet ad suas causas proximas, exinde est quod illa contingentia non auferatur per necessitatem causae primae et supremae, quia virtus causa primae recipitur in causa secunda, secundum modum causae secundae. Rem sic acu tangit Aquinas: « Scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum; et ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios, ut motum solis et huiusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes » (3).

Oppon. 3.° Per medium necessarium non potest cognosci aliquod contingens, quia ex necessario sequitur conclusio necessaria. Atqui Deus cognoscit omnia per medium necessarium, idest per suam essentiam. Ergo Deus non cognoscit contingentia.

Resp. *Dist. mai.* Per medium necessarium non potest cognosci

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* loc. cit. n. 6.
(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Ver.* q. 2. a. 12 ad 1.
(3) 1 *Sent.* Dist. 38, q. 1, a. 5 ad 2. Cf. 1 p. q. 14 a. 13 ad 1.

aliquod contingens, si medium est principium demonstrationis, *Conc.* Si est similitudo rei, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* (1).

Oppon. 4.° Omnia a Deo cognoscuntur necessario. Atqui si ita est, Deus non cognoscit contingentia, quae possunt esse et non esse. Ergo scientia Dei non est de contingentibus.

Resp. *Dist. mai.* Omnia a Deo cognoscuntur necessario, si cognitio spectatur ex parte cognoscentis, *Conc.* Si cognitio spectatur ex parte rei cognitae. *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Siquidem si cognitio consideratur ex parte Dei cognoscentis, tunc sensus propositionis est, quod nihil sit cognoscibile, quod a Deo non cognoscatur. Si autem cognitio spectatur ex parte rei cognitae, tunc sensus est, quod omnia quae a Deo cognoscuntur, sint entia necessaria.

Oppon. 5.° Omne scitum a Deo necesse est esse. Atqui nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo Deus non cognoscit futura contingentia.

Resp. *Dist. mai.* Omne scitum a Deo necesse est esse, sive absolute, sive conditionate, *Conc.* Semper absolute, *Neg. Contradist. min.* Nullum futurum contingens necesse est esse, conditionate, nempe si cognoscitur ut praesens, *Neg.* Absolute, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Quidquid Deus ab aeterno cognoscit ut exsistens, sive sit ens necessarium relate ad suas causas proximas, sive sit contingens, semper necessario exsistit, quia a Deo cognoscitur ut praesens; et non potest non exsistere id, quod Deus intuetur exsistere. Sed necessitas essendi alicuius effectus est duplex: alia absoluta, quando effectus procedit a causis necessariis; alia conditionata, quando effectus procedit a causis contingentibus; quia omne quod est, dum est, non potest non esse. Iam vero haec secunda necessitas tribuenda est eventibus contingentibus, qui a Deo cognoscuntur exsistere; sicut necesse est, Socratem sedere, dum sedet et a nobis videtur. Tota difficultas quae turbat intellectum nostrum ex eo oritur, quod nos cogitamus vel melius imaginamur aliquod tempus medium inter scientiam Dei et exsistentiam eventuum contingentium, perinde ac Deus hos eventus cognosceret ut futuros, quod omnino falsum est, cum omnes eventus praesentes sint visioni divini intellectus, quae est tota simul, sicut aeternitas a qua mensuratur. Hinc verus sensus locutionis *scitum a Deo,* non est: quod Deus scivit ut futurum, sed quod Deus scit ut praesens, et tunc difficultas evanescit. Nam, uti acute monet Aquinas: « Ea quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum, quo subsunt divinae scientiae, non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et haec propositio: *Omne scitum a Deo, necessarium est esse*, consuevit distingui: quia potest esse *de re,* vel *de dicto.* Si intelligitur de re, est divisa et falsa. Et est

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Ver.* q. 2, a. 12 ad 11.

sensus: *Omnis res quam Deus scit, est necessaria.* Vel potest intelligi de dicto; et sic est composita et vera. Et est sensus: *Hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium* » (1).

Quare S. Thomas, qui multis in locis hanc eamdem difficultatem ad trutinam revocat, variis modis eodem recidentibus necessitatem contingentium a Deo scitorum distinguit; nimirum 1) docet, ea esse necessaria in sensu composito, non autem in sensu diviso; 2) ea esse necessaria necessitate consequentiae, non autem necessitate consequentis; 3) demum ea esse necessaria necessitate conditionata, non absoluta (2). En quomodo idem Aquinas causam difficultatis declarat: « Cum dicitur: Deus scit vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius id quod a Deo scitum dicitur, est futurum: non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae in momento aeternitatis exsistens, ad omnia praesentialiter se habet; respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere, hoc esse cognitum, quasi non exsistens, ut locum habeat quaestio, qua quaeritur: An possit non esse. Sed sic cognitum diceretur a Deo ut iam in sua essentia visum: quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus; quia quod iam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus, in quo loquimur, coexsistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum, quod designatur, cum dicimus: *Deus scivit.* Unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum, aeternitati attribuitur, quod omnino ei non competit. Et ex hoc accidit *secundum accidens* falli » (3).

Oppon. 6.° In propositione conditionali in qua antecedens est necessarium absolute, consequens etiam est absolute necessarium. Atqui hoc locum habet in hac conditionali vera: *Si Deus scivit, hoc contingens futurum esse, hoc erit.* Ergo quidquid scitur a Deo est absolute necessarium, et per consequens scientia Dei non est contingentium.

Resp. *Dist. mai.* Consequens est absolute necessarium, eo modo quo sequitur ad antecedens, *Conc.* Secundum esse quod non sequitur ad antecedens, *Neg. Contradist. min.* In illa conditionali antecedens est absolute verum, secundum esse quod res habet in seipsa, *Neg.* Secundum quod substat scientiae divinae, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Ens potest considerari dupliciter; vel secundum quod subsistit in seipso, vel secundum quod habet esse in anima seu in intellectu. Si consideratur primo modo, tunc aliquis effectus dicitur absolute necessarius, quando procedit ex causis proximis ad unum

(1) 1 p. q. 14, a. 13 ad 3.

(2) Cf. S. Thom. 1 *Sent*, Dist. 38, q. 1, a. 5 ad 3; *QQ. DD. De Ver.* q. 2, a. 12 corp.

(3) *Contra gent.* lib. I, cap. LXVII.

determinatis. Contra si consideratur secundo modo, tunc dicitur absolute necessarius, quando necessario cognoscitur, idest necessario habet esse in intellectu. Hinc effectus contingens primo sensu potest esse absolute necessarius secundo sensu, si refertur ad intellectum, qui non potest illum ignorare; et vicissim effectus necessarius secundum esse reale, potest esse contingens secundum esse, quod habet in intellectu, si refertur ad intellectum, qui potest illum ignorare. Iam vero cum in aliqua propositione conditionali vera antecedens est absolute necessarium secundum esse reale, tunc consequens erit etiam verum, secundum illud idem esse. Contra si antecedens est absolute verum, secundum esse quod habet in intellectu, consequens ratione connexi erit etiam absolute verum, secundum illud idem esse, non autem secundum esse, quod habet extra intellectum. Cum ergo effectus contingens non possit esse in se absolute necessarius, nihilominus potest dici absolute necessarius, secundum quod necessario cognoscitur a Deo, nempe prout subest necessariae scientiae Dei. Qua ex necessitate non licet inferre absolutam essendi necessitatem extra intellectum, sed solum conditionatam; ideoque consequens erit necessarium necessitate consequentiae et non consequentis, necessitate conditionata et non absoluta, in sensu composito et non in sensu diviso.

Placet illustrare hanc subtilem quaestionem ipsis verbis S. Thomae quibus nodum sic accurate solvit: « Quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum esse, quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima, ut puta si dicam: *Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale;* intelligendum est quod illud est immateriale, secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam: *Si Deus scivit aliquid, illud erit;* consequens intelligendum est, prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens. Quia *omne quod est, cum est, necesse est esse* » (1).

Oppon. 7.° Scientia Dei est omnino inseparabilis ab eventibus futuris. Atqui si ita est, eventus sunt absolute necessarii. Ergo Deus non habet scientiam contingentium.

Resp. *Dist. mai.* Scientia Dei est inseparabilis a rebus, ita ut non importet aliquam dispositionem subiecto inhaerentem, *Conc.* Ita ut tribuat subiecto aliquam dispositionem, quae naturam rei cognitae mutet, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Difficultas seu instantia proponitur a quibusdam, qui ex eo quod conditio scientiae divinae sit inseparabilis a re cognita, quia Deus rem necessario cognoscit, vellent deducere, consequens propo-

(1) 1 p. q. 14, a. 13 ad 2; cf. etiam *QQ. DD. De Ver.* q. 2, a. 12 ad 7.

sitionis conditionalis esse absolute necessarium. Haec instantia fallax est et ludit in ambiguis, nam confundit modum intelligendi rem, seu modum essendi rei in intellectu cum modo essendi rei in seipsa. Quare sapienter admodum et acute illam explodit Aquinas, inquiens: « Haec instantia locum haberet, si hoc quod dico *scitum*, importaret aliquam dispositionem subiecto inhaerentem. Sed cum importet actum scientis; ipsi rei scitae, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei, in quantum stat sub actu scientis: sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei, secundum quod est intelligibile » (1).

QUAESTIO VI.

De possibilibus seu de aeternis rationibus rerum in divino intellectu exsistentibus.

QUAESTIO ADUMBRATUR. Ex perfectione scientiae divinae, quae identificatur cum simplicissima et infinita Dei substantia, immediate et evidenter efficitur, Deum cognoscere omnia alia a se sive quae habent rationem entis in actu, sive quae habent rationem entis in potentia, quaeque generatim nuncupari solent *possibilia*. Verum enim ens dicitur dupliciter: uno modo prout est in se extra causas, et dividitur per decem genera; alio modo prout significat veritatem propositionis, et habet esse in anima. Si ens sumitur primo sensu, eius potentia dicitur *subiectiva* et *realis*, et a Philosopho tum ipsa, tum opposita ipsi impotentia vocatur possibilitas vel impossibilitas realis, secundum quod aliquod subiectum reale perfici valeat determinato quodam actu, vel secus. Sic aegroti cuiusdam sanitas quandoque dicitur possibilis, quandoque impossibilis; et haec potentia vel impotentia ipsi opposita dicit ordinem ad esse, quod est actus entis exsistentis et habentis esse ratum in rerum natura.

Quod si ens sumitur secundo sensu, tunc efflorescit alia potentia et impotentia, seu possibilitas et impossibilitas, quae dicit ordinem ad esse, quod est in intellectu, secundum compositionem propositionis, prout in ea est verum et falsum. Haec possibilitas et impossibilitas non significat potentiam vel potentiae privationem, quae est in aliquo subiecto; sed habetur propter convenientiam, vel repugnantiam terminorum in propositionibus. Sic mundus, antequam exsisteret, erat possibilis; quia hoc praedicatum, quod est *esse*, non repugnat huic subiecto, quod est *mundus*. Ex adverso hominem esse asinum, dicitur impossibile; quia praedicatum repugnat subiecto; et ideo in omni

(1) I p. q. 14, a. 13 ad 3.

huiusmodi impossibili implicatur, affirmationem et negationem esse simul, quod perimit ipsum principium contradictionis. Cum haec possibilitas vel impossibilitas non dicat ordinem ab subiectum, rite nuncupatur possibilitas vel impossibilitas absoluta.

Doctrina nuper memorata sic perbelle explicatur a S. Thoma: « Secundum Philosophum (5 *Metaph.* text. 17), possibile dicitur quandoque secundum aliquam potentiam, quandoque vero secundum nullam potentiam: secundum potentiam quidem vel activam vel passivam. Secundum activam quidem, ut si dicamus, possibile esse aedificatori quod aedificet: secundum passivam vero, ut si dicamus, possibile esse ligno quod comburatur. Dicitur autem et quandoque aliquid possibile non secundum aliquam potentiam, sed... absolute, quando scilicet termini enuntiationis nullam ad invicem repugnantiam habent. E contrario impossibile, quando sibi invicem repugnant; ut simul esse affirmationem et negationem, impossibile dicitur, non quia sit impossibile alicui agenti vel patienti, sed quia est secundum se impossibile, utpote sibi ipsi repugnans » (1).

Quae cum ita habeant, facile est intelligere, potentiam realem et subiectivam necessario praesupponere ante se potentiam logicam et obiectivam. Siquidem nihil potest accipere novum essendi actum, ideoque nullum compositum effici potest, quin antevertat eiusdem absoluta possibilitas, seu habitudo convenientiae in terminis propositionis, quae illud esse affirmat. Cum ergo Deus sit Agens per intellectum et Artifex sapientissimus, nihil molitur extra se, quin illud possibile esse cognoscat, nimirum quin in divino intellectu adsit intelligibilis ratio seu exemplar, iuxta quod illud effici possit. Quare omnes philosophi, qui profitentur, mundum fuisse a Deo creatum et productum per intellectum, simul decernunt, rationes seu ideas rerum, iuxta quas mundus effectus est, fuisse in divino intellectu, et consequenter divinum intellectum cognovisse rerum omnium possibilitatem, seu omnia entia possibilia; nam possibile, de quo loquimur, nihil aliud est nisi determinata intelligibilitas, seu ratio rei in intellectu exsistens, ad cuius similitudinem aliquid ab agente efficitur.

Verum tametsi Philosophi generatim in eo concinunt quod admittant, Deum cognoscere rerum possibilitatem; nihilominus in decernenda relatione et ordine possibilium ad intellectum divinum vehementer discrepant inter se. Cum enim aliquod intelligibile ad intellectum referri possit, vel tamquam mensurans, vel tamquam mensuratum, idest vel tamquam id quod ab intellectu habet, ut sit intelligibile, vel tamquam id quod intellectui praesupponitur, et ipsum movet ad intelligendum; in primo casu intelligibile dependet ab intellectu,

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 4; cf. *Contra gent.* lib. II, cap. XXXVII; 1 p. q. 25, a. 3.

et non intellectus ab intelligibili; in secundo casu intellectus dependet ab intelligibili, et non vicissim. Unde praecipua quaestio, quae circa possibilium cognitionem agitatur, eo spectat ut decernatur, utrum rationes vel ideae rerum *fiendarum,* quae sunt in intellectu divino, ab ipso formaliter dependeant ut sint, vel ab ipso praesupponantur, et dumtaxat cognoscantur. Ut autem ordine et via procedamus in hac nobilissima quaestione solvenda, primo declarabimus naturam et rationem entis possibilis; deinde disseremus de huiusmodi entis dependentia a Deo; et demum explicabimus, quomodo multitudo harum rationum intellectarum sit in divino intellectu, et componatur cum eius perfectissima simplicitate. Cum haec quaestio decernat de modo proprio intelligendi intellectus divini, et omnes quaestiones intime pervadat, quae fieri solent de scientia Dei, in ea exponenda intelligimus, nobis fideliter sequendam esse sapientiam Angelici Doctoris, qui divinitus de scientia Dei pene in omnibus suis operibus disserit.

ARTICULUS I.

DE NATURA ET RATIONE ENTIS POSSIBILIS.

QUID POSSIBILE? Cum posse dicatur per ordinem ad esse, illud proprie dicitur possibile, quod cum non sit, exsistere valeat; ideoque possibilitas describi solet: *Aptitudo ad exsistendum.* Cum autem id quod habet aptitudinem ad exsistendum, non possit sibi dare exsistentiam, secus non ens esset causa entis, consequenter possibile duo admodum diversa innuit, nimirum convenientiam terminorum, seu rei non repugnantiam, et potentiam activam causae, quae possit producere id quod in re nullatenus contradictionem involvit. Quare duplex possibilitas; altera quae dicitur *absoluta,* quam recentes *intrinsecam* vocant, et altera quae dicitur *relativa,* quam iidem recentes *extrinsecam* nuncupant. Possibilitas quippe absoluta seu intrinseca, uti diximus, denotat habitudinem convenientiae in terminis propositionis, quae efformatur circa aliquam rem, quae possibilis dicitur, idest significat rei veritatem seu intelligibilitatem, secundum quam per intellectum rebus esse attribuitur. Possibilitas vero relativa designat rei producibilitatem mediante causa effectrice, quae rebus per intellectum conceptis dare possit esse ratum in rerum natura, nempe quae possit efficere, ut id quod in intellectu concipiebatur, per actionem causae efficientis habeat realem exsistentiam.

Hinc per ordinem ad Causam Primam et universalem, quae est omnipotens, cuncta quae sunt absolute possibilia, sunt etiam relative possibilia, quia eius actio seu activa potentia extenditur ad omne id, quod repugnantiam non involvit. Non ita vero res habet relate ad causas secundas et particulares, quae sunt finitae virtutis; plura quippe

ab ipsis effici non possunt, licet absolute possibilia sunt; quia huiusmodi causae agentes per motum et mutationem praerequirunt determinatum subiectum operationis; ideoque et nihil efficere possunt per creationem, et pauca per generationem et alterationem, cum non quodlibet subiectum possit a qualibet causa immutari.

Notio possibilis cum notione entis comparatur. Cum notio entis transcendentis complectatur potentiam et actum, et praedicetur tum de iis quae sunt in potentia, tum de iis quae sunt in actu, patet, notionem hanc haudquaquam posse confundi et converti cum notione entis possibilis, de quo disputamus, et quod presse acceptum extenditur ad solam potentiam, et quidem ad potentiam mere obiectivam et logicam. Possibile quippe dicitur illud, quod cum realiter nihil sit, propter absentiam contradictionis et discohaerentiae terminorum eiusmodi est, ut si ponatur esse actu in seipso per aliquam causam, nullum sequatur absurdum seu impossibile. Quare possibile in propria et nativa significatione usurpatum excludit a se, tum ens necessarium, tum ens in actu, tum denique impossibile et contradictorium, nempe nihilum absolutum. Quod si possibile accipiatur sensu latiori, quatenus nempe denotat solam convenientiam terminorum et absentiam contradictionis, hoc sensu praedicari potest, tum de potentia obiectiva et logica, tum de potentia reali et de actu, tum denique de ente necessario et contingenti; quia a se excludit solummodo contradictorium et absurdum; et tunc notio possibilis non differt quidquam *in re* a notione entis, quacum convertitur; nam tum ens, tum possibile opponitur non enti et contradictorio.

Notio possibilis comparatur cum notione essentiae. Quandoquidem essentia illud est, secundum quod res habet esse, et vagatur per decem praedicamenta; consequenter essentia aeque patet ac ens, quod circuit decem suprema rerum genera. Sicut ergo datur ens reale, quod coagmentatur ex reali essentia et esse; sic etiam datur ens possibile, quod coalescit ex essentia et esse possibili. Quocirca eadem ferme est comparatio inter notionem possibilis et notionem entis, quam comparatio inter notionem essentiae et notionem possibilis. Nihilominus de industria a nobis instituta est haec secunda comparatio propter nonnullos tum veteres, tum recentes philosophos, qui arbitrantur, possibilia esse essentias rerum ideales, quae subinde per actionem Dei creatricem recipiunt exsistentiam.

Haec loquendi ratio minus accurata facillime aequivocationibus et erroribus non levibus in philosophia potest viam parare. Etenim cum de ratione rei creatae sit compositio essentiae et esse, huiusmodi res subsistens in ordine reali hanc realem compositionem sibi vindicat. Cum autem eadem res consideratur ut possibilis, nempe ut habens esse ideale in intellectu divino efformante proprias rationes rerum *fiendarum*, intelligitur a Deo, ut fienda non solum secundum essen-

tiam, sed etiam secundum esse; quare tum essentia tum esse reperiri potest et in ordine reali et in ordine possibili. Neque dici potest, accurate loquendo, exsistentiam realem actuare essentiam possibilem; sed affirmandum est, realem exsistentiam componere cum reali essentia, cuius est proprius actus, et essentiam idealem in intellectu divino conceptam componere cum esse ideali; quod idem est ac asserere, Deum ab aeterno formare in mente ideam exemplarem determinatae creaturae compositae ex essentia et esse. Hinc si ad similitudinem illius ideae seu formae creatura producetur, realiter composita erit ex essentia et esse. Deus quippe omnia possibilia cognoscit non solum secundum communem essentiam, sed secundum determinatas et individuales rationes cuiusque rei, et secundum esse quod est actus proprius et proportionatus cuiusque singularis naturae (1).

Aequivocatio autem illorum philosophorum, qui perperam affirmant, possibilia nihil aliud esse, nisi essentias rerum cognitas seu in intellectu divino exsistentes, ex duplici fonte repetenda videtur; vel 1) ex eo quod non distinguunt inter essentiam et esse, et consequenter decernunt, creaturam possibilem esse essentiam possibilem, et creaturam exsistentem esse essentiam exsistentem; vel 2) ex eo quod confundunt modum proprium intelligendi intellectus humani cum modo, quo divinus intellectus res sive possibiles sive exsistentes cognoscit. Nam intellectus noster proprie et directe non apprehendit nisi essentias universales rerum visibilium, prout praescindunt a principiis eas individuantibus, et simul abstrahunt ab esse vel non esse in rerum natura. Ex adverso intellectus divinus, qui perfectissimus est, omnes creaturas sive spirituales sive materiales, sive possibiles sive exsistentes cognoscit secundum determinatas cuiusque rei rationes, secundum principia speciei et principia individui, et secundum esse reale vel esse possibile; et sic ontologice loquendo creatura realis est ea, quae habet realem essentiam et exsistentiam, creatura autem possibilis ea dicitur quae est in potentia logica et obiectiva ad essentiam et exsistentiam realem. Nihilominus res a Deo cognitae et creabiles seu creatae, secundum diversas rationes essentiae et speciei constituunt diversos gradus imitabilitatis et imitationis essentiae divinae, secundum quos perfectius, imperfectiusque illam imitantur, et secundum quos diversum habent vel habere possunt esse in rerum natura. Et sic quandoque res possibilis dici solet essentia possibilis, sumendo essentiam pro tota re; quia essentia illud in re significat, secundum quod res habet esse, et repraesentat determinatum gradum imitationis et similitudinis divinae essentiae, et perfectionis in ordine entium (2).

Possibile comparatur cum non ente. Sicut ens dividitur in ens

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 14, a. 6.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 15, a. 4.

reale, quod habet esse ratum in natura, et in ens ideale seu intellectum, quod habet esse in mente concipientis, quorum primum dicitur ens *simpliciter*, alterum vocatur ens *secundum quid:* sic non ens seu nihil quandoque opponitur enti secundum primam acceptionem, quandoque opponitur enti secundum alteram significationem. Si primum, tunc dicitur non ens seu nihilum omne id, quod non habet realem et actualem exsistentiam in seipso, nec exsistentiam potentialem in aliquo reali subiecto, ex quo illud produci valeat; si secundum, tunc dicitur non ens seu nihilum, non solum id, quod non habet realem exsistentiam; sed etiam id cui repugnat esse propter discohaerentiam terminorum propositionis, quae de ipso tamquam de subiecto affirmat esse; propterea quod in huiusmodi enuntiatione implicatur, affirmationem et negationem esse simul, quod nullo modo potest habere rationem entis, quia esse tollit non esse, et vicissim (1). Sic ut aliquo exemplo rem illustremus, in his duabus propositionibus: *Homo est asinus;* et *Diametrum quadrati est commensurabile lateri,* non solum enuntiatur aliquid, quod non exsistit in rerum natura; sed quod neque intelligi neque exsistere potest, quia esse praedicati perimit esse subiecti, et vicissim; ideoque inter utrumque viget conceptuum pugna et habetur impossibile absolutum seu repugnans, quod nullo modo effici potest ad similitudinem primi entis, cuius quodlibet ens productum debet esse aliqua imitatio plus minusque perfecta.

Quae a nobis explicata sunt de duplici sensu, quo accipi potest non ens seu nihil, claram facilemque commonstrant viam ad comparandum *possibile* cum *non ente* seu *nihilo.* Si enim non ens seu nihil sumitur primo sensu, tunc non differt quidquam a possibili; utrumque enim a se repellit realem rei exsistentiam; et sic cum aliquid producitur per creationem, praesupposita eiusdem possibilitate seu potentia logica, illud merito a S. Thoma dicitur fieri ex penitus non ente (2), et a S. Augustino dicitur produci de omnino nihil (3). Quo in sensu creatio definiri vulgo solet: *productio rei ex nihilo.* In hac quippe definitione omnem praeexsistentem realitatem sive actualem sive potentialem excludunt Philosophi. Quod si non ens seu nihilum sumatur secundo sensu, tunc idem est ac impossibile, quod possibili e regione opponitur, et negat ipsum esse rei ideale et logicum propter repugnantiam terminorum, et consequenter ipsam rei intelligibilitatem et productibilitatem. Quocirca concludendum est, possibilia rite dici posse non entia, si comparantur cum eorumdem reali subsistentia in seipsis. Contra dici omnino debent entia, si comparantur cum ideali subsistentia, quam habent ab aeterno in ideis Dei archetypis, ut rationes

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 1, a. 3.
(2) Cf. S. Thom. *Physic.* lib. VIII, lect. 2.
(3) Cf. S. August. *De gen. contra Manich.* lib. I, cap. VI.

seu formae intellectae, ad quarum similitudinem divinus Architectus res in tempore molitur. Hanc rem eleganter admodum persequitur S. Anselmus inquiens: « Priusquam fierent universa, erat in ratione Summae Naturae quid, aut qualia, aut quomodo futura essent. Quare cum ea quae facta sunt, clarum sit *nihil* fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant quod nunc sunt, neque erat ex quo fierent; non tamen *nihil* erant quantum ad rationem facientis per quam et secundum quam fierent » (1).

Duplex excluditur sententia. Ad explicandam rationem entis, quae competit possibilibus, et per quam possibilia secernuntur ab impossibilibus, seu a nihilo absoluto, duae in medium prolatae fuerunt a philosophis sententiae, quas a veritate alienas putamus.

Prima est Henrici Gandavensis, qui pluribus in locis, praesertim vero (*Quodlib.* 8, q. 9, et *Quodlib.* 9, q. 1, et 2) opinatur, creaturas secundum statum possibilitatis praecise sumptum habere in seipsis aliquod esse actuale, quod vocat *esse actuale essentiae* a Dei Omnipotentia contradistinctum, et illis ab aeterno conveniens, secundum id quod in unaquaque re praedicata quidditativa denotant; et secundum hoc esse sunt obiectum divinae scientiae, quae nominatur *simplicis intelligentiae.* Cum vero res finitae a Deo creantur et fiunt exsistentes, acquirunt dumtaxat esse actuale exsistentiae (2).

Altera est sententia Scoti et Scotistarum veterum, quae in recentes nonnullos philosophos promanavit. Docent enim Scotistae, possibilia habere in seipsis esse quoddam *diminutum* seu *secundum quid,* quod licet in se nullam actualitatem sibi vindicet neque essentiae neque exsistentiae; nihilominus est aliquid extra Deum secundum potentiam obiectivam, quod terminat divinum intellectum intelligentem res creabiles easque repraesentantem; ita ut esse actuale, quo essentia possibilis reducitur ad actum, sit actus istiusmodi potentiae. Quare, iuxta Scotistas, hoc *esse diminutum,* seu haec potentia obiectiva praecedit actum divini intellectus res possibiles cognoscentis, et actum divinae potentiae res exsistentes producentis (3). Licet Scotus in hac perdifficili quaestione subobscure et subtiliter more suo loquatur, uti legenti loca a nobis indicata apparebit; tamen eius doctrina huc recidere videtur, nempe: esse intelligibile creaturae secundum quod quaelibet res a Deo diversa habet hanc naturam, et haec praedicata essentialia, per quae constituitur in determinato ordine perfectionis, et ab aliis distinguitur praesupponi debet divino intellectui ut terminus cognitionis; et

(1) S. Anselm. *Monol.* cap. IX.

(2) Sententia haec Henrici Gandavensis refellitur apud Scotum, 1 *Sent.* Dist. 36 initio, et apud Zachariam Pasqualigum (*Disp. Metaph.*), disp. 76.

(3) Cf. Scotum, 1 *Sent.* Dist. 36, n. 16. Doctrina Scotistarum refellitur apud mox citatum Pasqualigum, disp. 77, n. 10.

hoc esse, quod nequit dici aliquid actuale, vocatur *potentia obiectiva,* et *esse diminutum et secundum quid,* quod distinguitur ab esse rato et simpliciter. Hinc Scotus, cui quoad rem adstipulantur nonnulli recentes, reprehendit S. Thomam docentem (1 p. q. 15, a. 2), Deum eatenus cognoscere creaturas, quatenus cognoscit suam essentiam, ut participabilem et imitabilem ab illis secundum diversas proportiones perfectionum, iuxta quas quaelibet creatura est imago vel similitudo licet deficiens et imperfecta infiniti et aeterni exemplaris (1).

Utraque sententia exploditur. Ad sententiam Henrici quod attinet, facile est illam refellere. Si enim, uti comminiscitur Henricus, ab aeterno praesupponitur extra Deum *esse actuale essentiae* creaturarum, et creatura in tempore, cum a Deo conditur, acquirit novam relationem ad Deum per *esse* dumtaxat actuale exsistentiae, quod de novo recipit, fatendum omnino est, creationem non posse dici productionem rei ex nihilo. Hoc, uti patet, radicitus subvertit germanum creationis conceptum, viamque aperit errori Vuicleffi, qui decernebat, creaturas antequam producerentur, habere aliquod esse actuale distinctum ab esse Dei, improductum, quod illis ab aeterno conveniret. Quare merito reprehendendus est Henricus, qui licet diversimode sentiat ac Vuicleffus; tamen in sua loquendi ratione favere videtur memorato errori, cum tribuat rebus, antequam producantur, *esse* essentiae, quod vocat actuale. Ceterum sententia Henrici iampridem explosa fuerat ab Angelico Doctore, qui docuerat, a Deo condi in tempore non solum rerum exsistentiam, sed ipsum *esse actuale* essentiae; ait enim: « Hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur; quia antequam esse habet, *nihil est,* nisi forte in intellectu creantis » (2). Nimirum realitas essentiae ponitur extra, et producitur per illam ipsam causam, quae quidditati attribuit esse, ita ut ante actionem Dei creatricem, essentia nihil sit extra Deum, et nullum aliud esse habeat, nisi ideale in intellectu divino.

Ut autem de Scoti, Scotistarumque opinatione aliquid delibemus, dicendum venit, possibilia extra Deum nullum *esse* habere quantumvis diminutum, quod sit a Deo contradistinctum, et consequenter potentiam illam obiectivam ab ipsis confictam, quae sit aliquid in se, nullam esse. Etenim haec potentia obiectiva, seu hoc *esse diminutum* vel est aliquid reale, vel aliquid ideale. Si primum, tunc redibit paulo secus opinio Henrici, et conceptus germanus creationis perimetur: si secundum, tunc hoc esse ideale extra intellectum erit aliquid in seipso subsistens, et sic renovabitur sententia Platonis adstruentis ideas rerum in seipsis subsistentes. Quare cum saniore philosophia, et cum Angelico Doctore profitemur, hoc *esse* diminutum possibilium admitti haud-

(1) Cf. Scot. 1 *Sent.* Dist. 35, q. unica, n. 7.
(2) *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 5 ad 1.

quaquam posse extra Deum. Potentia autem logica seu possibilitas, quae rerum effectionem antevertit, nihil aliud denotat nisi virtutem Dei infinite activam, quae ex nihilo efficere potest quidquid per Eius intellectum concipitur posse aliquo modo, licet imperfecto, imitari et referre divinae naturae infinitam essendi perfectionem. Hinc merito dicitur rerum cognitio pertinere in Deo ad intellectum practicum, quia Deus est agens per intellectum, qui comparatur ad res naturales ut mensura ad mensuratum; et consequenter res omnes a Deo diversae non intelliguntur a Deo, quia sunt intelligibiles; sed ex adverso ideo res sunt intelligibiles, quia a Deo intelliguntur: quod idem est ac affirmare, formalem rationem entis cuiuscumque, quod sit a Deo diversum, dependere ab intellectu divino. Doctrina huic opposita, quae se confert ad illud esse obiectivum et diminutum, quod fingitur extra Deum, quaeque plurimum blanditur ac satisfacit phantasiae, ex eo ortum habet, quod cognitio divini intellectus pensatur ad modum eorum, quae in nobis sunt, uti scite notavit Angelicus (1). Ceterum de hac re apposite et dedita opera disceptabimus alio in loco.

ARTICULUS II.

DE DEPENDENTIA POSSIBILIUM A DEO.

QUAESTIO DEFINITUR. Cum possibilia dicant potentiam logicam et obiectivam ad esse, cumque illud quod est in potentia non possit ad actum progredi, nisi per ens quod est in actu, ex quo fit ut in absoluta consideratione actus potentiam antevertat: exploratum apertumque est, possibilia dependere ab aliquo ente in actu, ad hoc ut esse seu exsistentiam nanciscantur. Verum possibile, uti monuimus, dividitur bifariam, nempe in possibile internum seu absolutum, et in possibile externum seu relativum. Ad possibile externum quod attinet, nemini dubium esse potest, quin dependeat ab omnipotentia Dei, qui cum sit actus purissimus et maxime independens tum in essendo tum in operando, solus potest sua infinita virtute producere ens in quantum est ens, nullo praesupposito subiecto reali, in quo actio excipiatur. Hoc admittitur et diserte propugnatur ab omnibus philosophis, qui profitentur, mundum fuisse a Deo creatum, et germanum creationis conceptum non detrectant.

Verum enim multo salebrosior obscuriorque exsurgit quaestio de rerum intrinseca et absoluta possibilitate, quae sita est in convenientia terminorum, secundum quam praedicatum non repugnat subiecto, ex quo aliquid habet vel potest habere rationem entis. Nimirum inqui-

(1) *Periherm.* lib. I, lect. 14. Scoti sententiam rite explosam invenies apud Pasqualigum, loco superius citato.

rendum venit, undenam et quare propositio haec: *homo est animal rationale* sit possibilis; cum ex adverso haec alia: *homo est asinus* dicatur impossibilis: quod idem est ac investigare, quaenam sit internae possibilitatis origo, et unde ipsa dependeat.

Philosophorum sententiae. Auctores hac in re in diversas concessere opiniones plus minusve a veritate abhorrentes, quarum nonnullas meminerimus. Et primo quidem nobis occurrit error tum Epicureorum, qui omnia a casu accidere, tum Fatalistarum, qui evenire ex necessitate naturae decernebant, tum Neoplatonicorum, qui arbitrati sunt, Deum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturae in universali; sed creaturarum distinctionem factam esse per alias causas (1). Hi omnes nedum rerum possibilitatem explicant, illam potius penitus perimunt, cum ipsam externam possibilitatem labefactent, inadaequatam assignantes rerum mundanarum molitioni causam, quae non potest esse nisi agens per intellectum cognoscentem determinatas rationes omninm, quae efficienda sunt. Hoc notum fuit ipsis ethnicis philosophis, ideoque Aristoteles laudat Anaxagoram, qui posuit Intellectum esse causam mundi (2). Ockamus rerum possibilitatem a Dei omnipotentia dumtaxat dependentem fecit, ita ut, iuxta ipsius placita, aliquid dicatur possibile, quia potest a Deo fieri. Vide de hac re sententiam Henrici a Scoto expositam et refutatam, 1 *Sent.* Dist. 43, pag. 1359-1362.

Cartesius vero possibilia dependere decernit ex divina voluntate; ita ut res talem naturam seu essentiam sibi vindicent, quia sic Deus esse voluit: quod si oppositum voluisset, possibilia fuissent, quae nunc ex notis mutuo pugnantibus constare cernuntur. Hinc, iuxta disertam Cartesii affirmationem, Deus non voluit, tres angulos trianguli esse aequales duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse; sed vicissim, quia voluit, tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco hoc verum est, et aliter fieri nequit (3). Demum non defuere philosophi docentes, absolutam rerum possibilitatem esse a Deo omnino independentem, adeo ut in absurda hypothesi Dei non exsistentis rerum rationes permansissent eaedem, licet possibilitate externa exutae propter defectum causae efficientis.

Memoratae a nobis philosophorum sententiae, ceteraeque his finitimae, uti patet, propositam quaestionem vel non solvunt, vel funditus subvertunt; nam possibilitatem internam vel e medio tollunt, vel rebus possibilibus aliquod *esse* tribuunt, quod extra causas et in seipsis habent, sive hoc *esse* a Deo independens sive dependens affirment, sive tandem sit esse essentiae sive esse diminutum et obiectivum ad mentem Scoti. Ut autem in hac nobilissima quaestione, quae Dei scien-

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Ver.* q. 3, a. 1 et 2.
(2) Cf. Arist. *De Anima,* lib. I, cap. II; *Physic.* lib. VIII, cap. I.
(3) Cf. Cartes. in responsionibus ad sextas obiectiones, n. 2.

tiam et rerum originem per virtutem Dei creatricem intime connexam habet, Doctoris Angelici sententiam explicemus, quam ipse a multis Patribus, sed praesertim a S. Augustino mutuatus est, quasdam statuemus propositiones.

PROPOSITIO I.

Possibilitas absoluta rerum fundamentum habet in ente absoluto, nempe in Deo, in quo subsistit suprema ratio omnium rerum.

Prob. prop. Arg. 1.um Possibilitas absoluta rei importat habitudinem convenientiae seu cohaerentiam terminorum, nempe non repugnantiam subiecti et praedicati indicantem posse illud intelligibile participare rationem entis, et aliquo modo imitari ens illud, quod cum sit ens imparticipatum et ipsum esse, praehabet in suo actu purissimo omnem plenitudinem et perfectionem essendi. Atqui ratio entis participati, quod sit determinata imitatio entis infiniti et perfectissimi, est aliquid absurdum et sibi ipsi repugnans, nisi praesupponatur ens absolutum, infinitum, imparticipatum, quod possit participari. Ergo possibilitas absoluta habet fundamentum in Deo, in quo subsistit suprema ratio omnium, quae participare possunt rationem entis.

Arg. 2.um Intellectus noster in contemplandis rerum rationibus et quidditatibus, prout praescindunt ab esse quod habent in singularibus exsistentibus, percipit aliquid necessarium et immobile, quod non potest aliter se habere. Atqui huiusmodi rerum necessariae rationes, quae sub possibilibus absolutis continentur, ultimam causam suae necessitatis non possunt repetere, nisi ab ente, quod est necessarium per subsistentiam, nempe ab ente absoluto. Ergo possibilia fundamentum habent in Deo, in quo subsistit suprema ratio omnium rerum. Et revera necessaria relatio convenientiae terminorum, quae cuiusque rei rationem intelligibilem constituit, nequit explicari per ordinem et habitudinem ad factum realis subsistentiae eiusdem rei in seipsa, cum factum huiusmodi sit mere contingens. Ergo explicanda omnino est per ordinem et relationem ad aliquem typum primigenium, vel exemplar aliquod ad quod referuntur, quod in se complectitur subsistendi absolutam necessitatem. Quare omnis necessaria rerum veritas fundamentum habet in absoluta et immutabili veritate, ad quam cognoscendam mens nostra ratiocinando pervenit.

SCHOLION. Error Cartesianorum. Tametsi possibilitas absoluta rerum antecedat in ordine ontologico realem earumdem exsistentiam, cum res e statu possibilitatis progrediantur ad realem exsistentiam; nihilominus in ordine cognitionum nostrarum res aliter se habet. Etenim omnis nostra cognitio a facto contingenti ducit exordium, ideoque

veritates principiorum immediate dependent a veritatibus factorum, et non vicissim, cum intellectus noster intueatur quidditates rerum, quae habent esse in singularibus, licet eas attingat prout ab illo esse abstrahunt; minime vero videat divinam essentiam in qua invenitur exemplar omnium rerum. Hinc fundamentum absolutum et remotum nostrarum cognitionum haudquaquam invenitur in rebus exsistentibus; sed in essentia infinita entis absoluti, in qua sola statui potest scientiae firmum fundamentum, licet ad eius cognitionem per rerum visibilium cognitionem ascendamus. Quare omnino falsi sunt Cartesiani, qui male permiscentes fundamentum proximum et immediatum scientiae nostrae, quod est essentia rei materialis abstracta ab esse, quod habet in rebus visibilibus et corruptibilibus, cum fundamento remoto et mediato, quod est primum intelligibile et ens absolutum, tuentur, intellectum nostrum ad habendas notiones necessarias, ideoque ad scientiam sibi comparandam, debere cognoscere res cum relatione ad ens absolutum seu ad Deum. Sic coguntur admittere, ideam Dei esse ingenitam et innatam in intellectu nostro, ideoque viam Ontologis parant. Aliud quippe est adstruere mentem nostram, nullam perspicere necessitatem in rerum quidditatibus absolute consideratis, quod est falsissimum, uti vidimus loquentes de rerum essentiis: aliud est affirmare, non posse assignari ultimum fundamentum necessitatis creatarum essentiarum, quin mens per ratiocinium perveniat ad exsistentiam entis absoluti cognoscendam, a quo tandem dependet, et in quo ultimo innititur omne quod rationem entis sibi vindicat, quod est verissimum, et ab homine sanae mentis nullo pacto potest in dubium vocari. Rerum quippe quidditates seu essentiae in se necessariae sunt secundum quod considerantur in sua realitate essentiali; verum enim sicut earum realitas et entitas a Deo dependet tamquam a causa agente per intellectum, sic et earumdem necessitas. Iterum, sicut earum realitas, quae formaliter intelligibilis est, potest cognosci, quin cognoscatur earum efficiens causa, sed non potest perfecte cognosci sine cognitione causae, sic et earum necessitas.

PROPOSITIO II.

Absoluta rerum possibilitas secundum rationem praesupponitur divinae potentiae et voluntati, a quibus minime dependet.

Prob. I.ª pars. Interna rei possibilitas consistit in rei veritate ontologica et essentiali, seu in convenientia terminorum propositionis. Atqui haec convenientia terminorum, seu essentialis veritas rerum praesupponitur potentiae activae Dei producenti res ex nihilo. Ergo possibilia absoluta non dependent a divina potentia. Propositio minor exinde patet, quod si Dei potentiae producenti creaturas in esse physico et reali non praesupponeretur rerum intelligibilitas et veritas a Deo

cognita, Deus dicendus esset agere *ad extra* necessitate naturae; et consequenter communicare necessario suam bonitatem rebus. Hoc autem est evidenter absurdum, et tum divinae sapientiae, tum divinae libertati oppositum. Deus quippe, ut mox videbimus, est agens per intellectum, ideoque ad extra producit res iuxta ideas seu determinatas rerum rationes in sua mente exsistentes (1).

Idem evincitur ex Dei omnipotentia. Deus quippe dicitur omnipotens, quia eius efficiendi virtus extenditur ad omnia producibilia. Atqui si possibile absolutum dependeret a divina potentia, Deus non posset rite dici omnipotens. Ergo possibile internum Dei potentiam antevertit. Ut vis et veritas minoris propositionis intelligatur, animadvertendum est, Deum dici omnipotentem, quia potest producere omnia possibilia. Iam vero si possibile dependeret a divina potentia, tunc Deus dicendus esset omnipotens, quia potest omnia, quae potest. Cum autem hoc affirmari possit de omni agente, quod nempe possit omnia, quae potest; iure consequitur, omnipotentiam proprie non posse de Deo praedicari. Quod si ex adverso absoluta possibilitas divinam potentiam antecedat, tunc Deus dicetur omnipotens, eo quod potest facere omne, quod habere potest rationem entis, quodque notis non pugnantibus inter se conflatur. Siquidem divinae omnipotentiae non subduntur ea quae contradictionem involvunt, quia non possunt habere rationem entis, ideoque impossibilia dicuntur; idcirco rectius diceretur, ea non posse fieri, quam Deum non posse illa facere.

Doctrinam a nobis in hoc argumento propositam sic explicate prosequitur S. Thomas: « Cum potentia dicatur ad possibilia; cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur, quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter. Uno modo per respectum ad aliquam potentiam...; alio modo absolute propter ipsam habitudinem terminorum.... Si Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia, quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae. Hoc autem non erit aliud. quam dicere, quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur, quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere. Impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum... Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium ratio-

(1) Cf. Scot. 1 *Sent.* Dist. 43, p. 1362, contra Henricum.

nem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere » (1).

Prob. 2.a pars. Si possibilitas absoluta rerum, idest convenientia praedicati et subiecti, quae constituit alicuius determinatae rei rationem et essentiam, secundum quam ipsi non repugnat esse, oriretur ex arbitratu divinae voluntatis, concludendum foret, aliquid penitus absurdum potuisse frui interna possibilitate, si ita placitum fuisset Deo, e. g. hominem esse asinum, vel materiam esse spiritum, vel diametrum quadrati esse commensurabilem lateri, vel denique triangulum continere tres angulos rectos. Atqui hoc nemo affirmare audebit, neque ipse Cartesius, qui fatetur, dari quaedam absolute impossibilia, quae in nulla hypothesi contingere possunt. Ergo possibilitas absoluta rerum antevertit actum divinae voluntatis.

Arg. 2.um Agens liberum non potest per voluntatem inclinari in aliquem effectum, nisi per formam, quae est in apprehensione intellectus cum voluntas libera non possit in ignotum ferri. Iam vero si possibilia absoluta dependerent a libera Dei voluntate, voluntas Dei ferretur in ignotum. Ergo possibilia minime dependent a libera Dei voluntate. Et re quidem vera cum voluntas sit appetitus rationalis, eius actus nequit haberi, quin prius antecedat forma apprehensa, ideoque voluntas consequitur intellectum, quemadmodum appetitus sensilis consequitur sensitivam cognoscendi facultatem seu sensum (2). Hinc Deus dicitur agens per intellectum, voluntatem, et potentiam; quia in omni opere *ad extra* intellectus divinus est ut dirigens, voluntas ut imperans seu inclinans, potentia ut exsequens (3).

Confir. 1.° Possibilitas absoluta rerum importat rerum intelligibilitatem et convenientiam notarum, quae res constituunt in ordine intelligibili. Atqui res non denominantur intelligibiles, neque congruentes in notis intrinsecis per ordinem ad voluntatem, cum voluntatis obiectum sit bonum. Ergo ni velimus totam subvertere philosophiam, concludendum est, possibilia a Dei voluntate non dependere.

Confir. 2.° Scientia nostra, qua rerum rationes et quidditates attingimus, est de necessariis. Porro si intrinseca rei possibilitas oriretur ex placito divinae voluntatis, omnis rerum intellectarum necessitas perimeretur, ideoque omnis certitudo, quae est determinatio intellectus ad unum. Ergo Cartesianum figmentum ipsum scientiae nomen ad exitium vocat. Quare iure Cudwortus et Clarkius Cartesium tamquam Metaphysicae eversorem criminantur, cum Metaphysica immutabilibus veritatibus unice innitatur. Adde quod in Cartesiana opinatione ipse actus divinae voluntatis, quo Deus voluisset *ad extra* communicare suam bonitatem rebus, foret inexplicabilis.

(1) 1 p. q. 25, a. 3; cf. etiam *Contra gent.* lib. II, cap. XXV.
(2) S. Thom. 1 p. q. 19, a. 1.
(3) Cf. S. Thom. loc. mox cit. a. 4 ad 4.

PROPOSITIO III.

Rerum interna possibilitas formaliter et proxime dependet a divino Intellectu; radicaliter et remote a divina Essentia, seu a divino Intellectu dependet tamquam ab exemplari formali, et a divina Essentia tamquam ab exemplari virtuali et radicali.

Prob. prop. quoad primam partem. Ratio intelligibilis cuiusque rei, nempe convenientia praedicati cum subiecto, iuxta quam res quaelibet a Deo producibilis, participat rationem entis, quod opponitur nihilo absoluto, si formaliter esset independens ab intellectu divino, ad ipsum compararetur ut mensura et causa ad mensuratum. Atqui intellectu divinus, in cognoscendis quibuslibet rebus a sua essentia diversis, comparatur, uti docuimus, ad earumdem intelligibilitatem et veritatem ut causa et mensura ad causatum et mensuratum. Ergo rei cuiusque producendae intelligibilitas, seu absoluta et interna rerum possibilitas dependet secundum formalem rationem a divino Intellectu. Et re quidem vera, sicut intellectus creatus recipit cognitionem suam ab intelligibili, ideoque adaequatio eius et rei cognitae, in qua sita est veritas, causatur a rebus, quae ab ipso dependent secundum quod cognoscuntur, non vero secundum suum esse: ita ex adverso Intellectus divinus, qui a nulla re a se diversa accipere potest cognitionem, non solum est subiectum, sed etiam est causa adaequationis suipsius et rerum. seu veritatis; ideoque res dicuntur essentialiter dependere ab ipso, quia dependent tum secundum quod cognoscuntur, tum secundum suum esse, nempe secundum quod sunt. Brevius: res omnes dicuntur verae, quia adaequantur intellectui divino, a quo pendent. Ergo absoluta rerum possibilitas formaliter et proxime dependet a divino Intellectu (1).

Hanc doctrinam Aquinas hausit ab Augustino, qui passim docet. res ideo esse intelligibiles, quia a Deo intelliguntur, et non viceversa, quemadmodum contingit in intellectu creato, qui ideo intelligit, quia res sunt intelligibiles (2). Ad quam Doctrinam Augustini digitum intendens Angelicus Doctor ait: « Sicut scibilia naturalia sunt priora, quam scientia nostra, et mensura eius; ita scientia Dei est prior, quam res naturales et mensura ipsarum » (3), et alio in loco tuetur, res esse medias inter intellectum divinum et intellectum nostrum, nam mensurantur a primo, et mensurant secundum; propterea intellectus

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 16, a. 1.

(2) Cf. S. August. *Confess.* lib. XIII, cap. XXVIII, n. 53; *De Civ. Dei*, lib. XI, cap. X, n. 3.

(3) 1 p. q. 14, a. 8 ad 3.

divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus non mensurans res naturales (1).

Arg. 2.um Rationes operum, quae facienda sunt ab aliquo artifice, dependent ab intellectu artificis, qui ea molitur ad imitationem archetypi ab ipso concepti. Sic idea seu forma domus est in mente architecti, qui ad eius imitationem efficit domum. Iam vero possibilia nihil aliud sunt, nisi res a Deo creabiles tamquam a sapientissimo Artifice universorum, qui nihil efficit, nisi secundum exemplar in sua mente conceptum. Ergo possibilia dependent ab intellectu divino. Quare merito post Augustinum (2), S. Irenaeus insectatur eos, qui opinantur, Deum in suis operibus moliendis quidquam intuitum fuisse extra seipsum. Qui ita sentit, eamdem decernit habere sententiam ac Deum fuisse *quemadmodum nullius momenti artificem, et quasi primum discentem puerum, qui de alienis archetypis transtulit* (3).

Confir. Possibilia absoluta et intrinseca nullam habent formalem subsistentiam realem, sed dumtaxat idealem et logicam. Iam vero subsistentia idealis nequit haberi nisi in intellectu. Ergo possibilia, quae nullum alium intellectum praesupponunt nisi divinum, ab Ipso dependent. Qui secus doceret, cogeretur cum Platone adstruere, rerum species subsistere in seipsis. Placet hanc rationem concludere verbis Leibnitii aientis: « Intellectus Dei est regio veritatum aeternarum aut idearum, et sine ipso nihil realitatis foret in possibilibus, et nihil non modo exsisteret, sed nihil etiam possibile foret » (4).

Prob. 2.a pars, nempe divinam essentiam esse exemplar virtuale et radicale possibilium. Intellectus divinus eatenus format ac concipit diversas rationes rerum tamquam exemplaria seu prototypa, iuxta quae creaturas Deus producere potest, quatenus Eius essentia, quae est species intelligibilis seu obiectum formale divini intellectus, ab Ipso cognoscitur, non solum secundum quod est in seipsa, verum etiam secundum quod est participabilis diversimode a creaturis, quae omnes simplicissimam et infinitam Dei perfectionem essendi, secundum varios gradus participant et imitantur. Atqui formare diversas rerum rationes, intuendo divinam essentiam prout est diversimode participabilis a creaturis, idem est ac accipere divinam essentiam ut exemplar virtuale possibilium. Ergo possibilia dependent a divina essentia tamquam ab exemplari virtuali et remoto.

Ad intelligendam propositionem maiorem mox prolati argumenti

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Ver.* q. 1, a. 2.
(2) Cf. S. August. *QQ. 83,* q. 46.
(3) S. Irenaeus, *Contra haeres.* lib. II, cap. VII, n. 5.
(4) *Princ. Philosophiae,* vol. I. § 43.

praestat audire S. Thomam rem sic illustrantem: « Ipse essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam, secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod est in se, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis... Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae » (1). Quae Angelici Praeceptoris nobilissima doctrina sic potest breviter exponi. Divina essentia et est in se actus purissimus et infinitus, idest pelagus omnium perfectionum, et referri potest exterius ab innumeris eius similitudinibus, quae prototypo propius longiusque accedunt. Cum ergo divinus intellectus eam cognoscat omni modo, quo cognoscibilis est, efformat innumerabiles conceptus rerum diversarum, quarum unaquaeque diverso gradu divinam essendi perfectionem imitatur. Porro huiusmodi conceptus sunt formae vel ideae archetypae, quae causant et exprimunt rerum veritatem, idest absolutam et intrinsecam possibilitatem, et ad harum idearum imitationem a Deo creantur in secutura temporum differentia, quaecumque creantur. Hanc doctrinam respiciens Augustinus docet, creaturas omnes exstitisse ab aeterno in arte et sapientia divini intellectus per quam cuncta effecta sunt, inquiens: « Sapientia Dei per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, ante quam fabricet omnia (2). Ad quae alludens Boëtius sic versu cecinit: « Tu cuncta superno — Ducis ab exemplo, pulcrum pulcherrimus — Ipse Mundum mente gerens, similique ab imagine formans » (3).

SCHOLION. Sententia S. Thomae confertur cum placitis Scoti. Doctrina a nobis in utraque propositionis parte explicata, quae a purissimis fontibus Augustini et Aquinatis ducta, unice veritatem habet et divinae scientiae perfectionem, independentiam et causalitatem in tuto ponit, eo recidit ut dicamus, divinam essentiam ad cuius similitudinem omnia intelligibilia *esse* habent, quatenus, eius purissimum essendi actum diversimode et imperfecte imitantur et referunt, non posse dici rerum diversarum formam exemplarem, prout absolute in se subsistit, sed prout a divina mente cognoscitur, ut participabilis et imitabilis a creaturis, secundum diversas proportiones rerum *fiendarum.* Sic divina mens essentiam speculando simul cum his diversis gradibus imitabilitatis, efformat proprias rationes distinctosque conceptus cuiusque rei, et dicitur causa veritatis et intelligibilitatis eiusdem, ad quorum conceptuum normam et imitationem Deus per suam omnipo-

(1) I p. q. 15, a. 2.
(2) In IOAN. cap. 1, n. 17; cf. etiam *De Civit. Dei*, lib. XI, cap. X, n. 3.
(3) *De consolatione philosophiae.*

tentem virtutem seu activam potentiam producit in esse reali illud omne, quod ab ipso creari dicitur. Ex quo duo sane consequuntur, nimirum: 1) divinum intellectum proprias rerum rationes et conceptus efformantem merito dici causam formalem, proximam et immediatam intelligibilitatis cuisque rei *fiendae*, ideoque intelligibilitatem et producibilitatem, seu rerum possibilitatem ab ipso dependere tamquam ab exemplari proximo et formali: 2) divinam essentiam cum sua infinita et simplicissima realitate participabili et imitabili exhibere divino intellectui reale fundamentum ad diversas ideas rerum efformandas, cum ordo realis semper aliquo modo saltem ut fundamentum praecedere debeat ordinem idealem et logicum. Sic divina essentia iure dicitur radicalis vel fundamentalis forma seu idea rerum producendarum: et consequenter intelligibilia diversa et determinata, quae sortiri possunt esse reale per virtutem Dei activam, nempe possibilia, dependere dicenda sunt a divina essentia, tamquam ab exemplari radicali, fundamentali, et remoto.

Cum haec doctrina spectet modum proprium intelligendi, quem intellectus divinus sibi vindicat, qui in infinitum excedit creatas mentes, de ea non possumus consequi, nisi analogicam cognitionem: hinc non defuere qui eam impugnarunt, transferentes ad intellectum divinum intelligendi modum, qui proprius est creati intellectus. Sic vel latenter et exercite, vel etiam formaliter et diserte negarunt, intellectum divinum esse causam et mensuram omnis veritatis et intelligibilitatis entium participatorum, Deumque Artificem mundi imperfectum et dependentem ab aliquo sibi extraneo commenti sunt.

Quam ad rem non erit inopportunum ipsa verba Angelici Praeceptoris huc transferre, qui doctrinam a nobis paulo ante traditam illuminate persequitur et veluti sub oculos ita ponit: « In his quae ad imitationem alterius producuntur, quandoque id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; et tunc intellectus operantis praeconcipiens formam operati habet ut ideam ipsam formam rei imitatae, prout est illius rei imitatae; quandoque vero quod est ad imitationem alterius non perfecte imitatur illud, et tunc intellectus operativus non accipit formam rei imitatae absolute ut ideam vel exemplar rei operandae, sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret vel imitaretur. Dico ergo quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit: unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum; sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; ut unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distin-

ctum ab altera: et ideo ipsa divina essentia *cointellectis diversis proportionibus* rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas, et est quidem una omnium ex parte essentiae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam » (1).

Hanc S. Thomae nobilem elegantemque doctrinam conatus est, si non destruere, saltem suis aculeis compungere Duns Scotus, qui contra Aquinatem nostrum tribus rationibus contendit probare, divinum intellectum non accipere suam essentiam ut imitabilem et participabilem a creaturis *fiendis*, ut habeat propriam rationem cuiusque rei (2). Sic cuilibet veritatem quaerenti promptum apertumque est percipere ex quibus fontibus hortos suos irrigarunt, qui dependentiam possibilium a divino Intellectu, tamquam ab exemplari proximo et formali inficiati sunt.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Posse dicitur per ordinem ad esse. Atqui esse rerum dependet a Dei omnipotentia producente creaturas ex nihilo. Ergo rerum possibilitas dependet a potentia Dei et non ab intellectu.

Resp. *Dist. mai.* Possibile dicitur per ordinem ad esse, tum quod subsistit in rerum natura, tum quod subsistit in intellectu, *Conc.* Solum ad esse quod invenitur in rerum natura, *Neg. Contradist. min.* Esse quod est actus entis exsistentis in rerum natura. dependet a divina potentia, *Conc.* Esse quod est actus intellectus, dependet a divina potentia, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Sicut ens, iuxta Philosophum, secernitur in ens extra animam et in ens in anima; ita esse quod est actus entis dividitur in esse quod exsistit in rerum natura, et in esse quod subsistit in anima (3). Primum est ens reale, et producitur per potentiam activam agentis: secundum est ens ideale et logicum causatum et dependens a divino intellectu, a quo omnia habent ut sint intelligibilia et vera. Quare possibile absolutum, quod significat convenientiam terminorum propositionis, vel absentiam repugnantiae propter quam aliquid rationem entis sibi vindicat, non subsistit nisi in intellectu a quo dependet, secundum *esse* cognitum, ad cuius similitudinem efficitur *esse* reale a virtute activa Dei. Rem sic explicat S. Thomas: « Cum posse dicatur in ordine ad esse, sicut ens dicitur non solum, quod est in rerum

(1) *QQ. DD. De Ver.* q. 3, a. 2; cf. etiam *Contra gent.* lib. I, cap. LIV, ubi explicat quomodo divina essentia una exsistens, sit propria similitudo et ratio omnium intelligibilium.

(2) Cf. Scot. I *Sent.* Dist. 35, q. unica n. 7.

(3) S. Thom. *Metaph.* lib. V, lect. 9.

natura, sed secundum compositionem propositionis, prout in ea est verum vel falsum: ita possibile et impossibile dicitur non solum propter potentiam vel impotentiam rei; sed propter veritatem et falsitatem compositionis vel divisionis in propositionibus » (1).

Oppon. 2.° Intellectus supponit obiectum suum, non facit. Atqui rationes rerum, ex quibus dependet absoluta possibilitas, sunt obiectum cognitum a divino intellectu. Ergo possibilia non dependent a divino intellectu, a quo supponuntur.

Resp. *Dist. mai.* Intellectus speculativus supponit obiectum suum, *Conc.* Intellectus practicus, *Subdist.* Supponit obiectum suum primarium, iterum, *Conc.* Obiectum suum secundarium, *Neg. Dist. min.* Intelligibilia a Deo distincta sunt obiectum primarium divini intellectus, *Neg.* Sunt obiectum secundarium et ad ipsum comparantur ut ad intellectum practicum, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Ad solutionem plane intelligendam duplex prae oculis habenda est distinctio: altera inter intellectum practicum et speculativum: altera inter obiectum primarium et secundarium alicuius cognitionis. Hoc ergo inter intellectum speculativum et practicum differt, quod primus in simplici contemplatione veritatis moratur; secundus vero id quod cognoscit, ordinat vel ordinare potest ad opus; hinc primus est de rebus non operabilibus, secundus est de rebus operabilibus. Exemplo sit intellectus humanus comparatus ad opera naturae, et ad opera artis. Differentia inter obiectum primarium et secundarium relate ad aliquem intellectum in eo reponitur, quod obiectum primarium et proprium dicitur illud, quod est primo et per se intellectum, ideoque cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili (2). Obiectum autem secundarium illud est, quod cognoscitur in obiecto primario, idest per speciem adaequatam obiecto primario. Hinc per ordinem ad intellectum divinum obiectum primarium est Eius essentia; cetera vero constituunt obiectum secundarium. Essentia quippe divina, quae est species intelligibilis determinans intellectum divinum ad intelligendum, est etiam medium *in quo*, nempe ratio, qua intellecta Deus alia a se cognoscit, et ideo Deus alia a se non cognoscit, nisi in seipso, et non in seipsis (3), licet eas cognoscat non solum secundum quod sunt in seipso, sed etiam secundum quod *sunt in seipsis* (4).

Ex hactenus explicatis clare intelligitur, obiectum primarium scientiae divinae praesupponi divino intellectui, et relate ad ipsum scientiam divinam esse speculativam: obiectum vero secundarium prae-

(1) *Metaph.* lib. V, lect. 14.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 14, a 5.
(3) Cf. S. Thom. 1 p. loc. cit. ad 1.
(4) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Ver.* q. 2, a. 3 ad 2.

supponitur solum, quatenus *virtualiter* continetur in primario, sed secundum suam formalem rationem causatur ab intellectu divino, qui se habet ad ipsum ut intellectus practicus formans exemplaria rerum, iuxta quae per suam potentiam producit creaturas in esse reali, seu subsistentes in seipsis. Hoc invenitur etiam in artifice creato, licet, imperfectius; is enim ad concipiendam ideam seu exemplar alicuius aedificii, illud non praesupponit, sed efformat in sua arte, secus esset merus imitator, non inventor prototypi. Et ideo intellectus divinus comparatur ad opera naturae, sicut intellectus artificis creati comparatur ad opera artis, quae ab ipso dependent.

Oppon. 3.° Possibilia prout a nobis explicata sunt, nihil aliud forent nisi ipsae ideae divinae, quae identificantur cum ipsa creatrice essentia. Iam vero si essentia Dei dicit potentiam ad esse, quod producitur, admittendus est pantheismus. Ergo tradita de possibilibus doctrina ad pantheismum ducit.

Resp. *Dist. mai.* Si nomine possibilium intelligimus rationes rerum intellectas et in divina mente subsistentes, ex quibus dependet rerum intelligibilitas et veritas, possibilia identificantur cum divina essentia, *Conc.* Si intelligimus res producendas ad imitationem et similitudinem divinarum idearum, quae a divinis ideis denominantur possibiles, cum Deus illas producat per intellectum, adiecta voluntate et potentia, *Neg. Dist. min.* Si essentia Dei diceret potentiam subiectivam seu passivam ad aliquid quod producitur, admittendus esset pantheismus, *Conc.* Si dicit potentiam mere activam, quae iuxta exemplar in mente conceptum efficit totam rei substantiam, *Neg.*

Explico. Creaturae antequam a Deo creentur et exsistant in seipsis, nihil profecto sunt extra Deum, ideoque dicuntur condi ex nihilo, vel ex penitus non ente. Cum autem Deus sua infinita virtute illas producat per intellectum, creaturae antequam fiant secundum proprias rationes praeexsistunt idealiter in divino intellectu, et secundum hanc subsistentiam non distinguuntur a divina essentia, quae a Deo intellecta ut imitabilis tali vel tali modo a creatura, cognoscitur ut propria ratio et idea huius creaturae. In Deo enim intellectus, species intelligibilis, actio intellectiva, et res intellecta, prout subsistit in intellectu sunt unum idemque, et ideo omnes creaturae, prout sunt in divino intellectu seu in arte divina, iure dici possunt *vita*, iuxta illud S. Ioan. cap. I, v. 4: *Quod factum est, in ipso vita erat.* Etenim res intellecta prout est in intellectu non subsistit nisi in conceptu intelligentis. Iam vero divinus conceptus iure dicitur vita, et cum divina essentia identificatur, quemadmodum explicatur a S. Thoma aiente: « Quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur, quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina » (1).

(1) 1 p. q. 19, a 2.

Quocirca si nomine possibilium intelligimus rationes rerum subsistentes in divino intellectu, ad quarum imitationem divina potentia potest creaturas condere, tunc possibile denotat causas rerum fiendarum, nempe tum exemplaria in divina mente exsistentia, ex quibus oritur possibilitas absoluta et interna, tum potentiam Dei mere activam ex qua pendet externa et relativa possibilitas. Verum enim si possibile sumitur pro termino extrinseco sive divini intellectus sive divinae potentiae, tunc nomine possibilis intelligitur entitas seu realitas, quam res habebit in seipsa, si a Deo producetur ad imitationem archetypi in divina arte concepti; et hoc sensu possibile in se nihil est, cum nullam realitatem habeat, et ideo res dicitur fieri ex nihilo, et non intelligitur, nisi per realem rei subsistentiam, quae fit vel fieri potest post nihilum: nihilominus possibile habet esse quoddam *imaginarium*, quia quando res creatur, imaginamur, potentiam logicam seu possibilitatem substerni actui reali, nempe rem exsistentem ad modum potentiae realis, quae substernitur actui; cum de facto res non ita habeat, quia potentia logica, si consideratur ex parte causae, est exemplar divinum et potentia Dei, quae omnia identificantur cum Deo; si vero consideratur ex parte rei productae seu creatae, potentia logica est nihil; quia res fit ex nihilo seu ex penitus non ente.

Esse autem *imaginarium*, quod a nobis tribuitur possibili in se ipso, in causa fuit cur Henricus docuerit, possibilia esse essentias rerum quas posuit ab aeterno extra Deum, et quas commentus est recipere in se actum exsistendi, cum a Deo res creantur in tempore. Haec eadem imaginatio in causa fuit, cur Scotus eiusque adstipulatores attribuant possibilibus seu potentiae logicae aliquod esse diminutum quod extra Deum comminiscuntur, ut terminum extrinsecum divini intellectus. Hoc esse diminutum cum non subsistat in divino intellectu, deberet subsistere in seipso, et sic esset simul reale et nihil; nam res creatur ex nihilo, et tamen esse diminutum, quod supponitur, esset aliquid in se subsistens.

Neque proficit hilum id quod Scotistae ad hanc imaginationem suadendam in medium afferunt. Nam inquiunt: si per absurdum non exsisteret divinus Intellectus, essentia hominis esset possibilis, idest non impossibilis, quia adesset convenientia seu non repugnantia praedicati et subiecti; et hoc est quod constituit esse obiectivum et diminutum rerum extra Deum. Sed pace Doctoris Subtilis haec nulla sunt, et fucum faciunt imaginationi. Nam, sublato divino intellectu, essentia hominis neque esset ens neque nihil: quia veritas, possibilitas, et entitas rerum dependent a divino intellectu, qui mensurat esse et veritatem rerum; et horum omnium negationes intelliguntur per oppositas affirmationes.

Oppon. 4.° Si possibilia dependentia a divino intellectu, et a divina essentia ab aeterno praeexsisterent effectionibus creaturarum,

minime dici posset, res fieri ex nihilo. Atqui hoc pervertit germanum creationis conceptum. Ergo possibilia non dependent a divino intellectu et a divina essentia.

Resp. *Dist. mai.* Si possibilia seu res quae denominantur possibiles praeexsisterent ab aeterno extra Deum, creaturae non fierent ex nihilo, *Conc.* Si praeexsistunt in intellectu divino et in virtute activa Dei, *Neg. Dist. min.* Subvertitur conceptus creationis, si praesupponitur aliquod esse sive reale sive diminutum vel obiectivum extra causam, *Conc.* Si nihil praesupponitur extra causam mere activam, quae agit per intellectum, *Neg.* et *Neg. cons.*

Oppon. 5.° Possibile per se et absolute differt ab impossibili. Atqui si ita est, possibilia non dependent formaliter a divino intellectu. Ergo possibilitas praesupponitur divino intellectui.

Resp. *Dist. mai.* Possibile per se differt ab impossibili, praesupposito divino intellectu concipiente diversos gradus imitabilitatis divinae essentiae, *Conc.* Antecedenter ad divinum intellectum et divinam essentiam, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

ARTICULUS III.

DE IDEIS SEU RERUM RATIONIBUS IN DEO EXSISTENTIBUS.

IDEA DEFINITUR ET QUAESTIO TERMINATUR. Ideae nomen, quod latine versum, idem est ac species seu forma, usurpatur ad significandas formas exemplares in mente exsistentes, ad quarum imitationem aliquid fit ab agente: et proprie prout ad praesentem quaestionem facit, sapienter definitur a S. Thoma: *Forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem* (1). Quocirca inquirere, an in Deo sint ideae rerum diversarum, idem omnino est ac investigare, utrum Deus molitus sit mundum vel casu vel necessitate naturae, vel potius ut Artifex sapientissimus praehabens in suo intellectu omnes rationes rerum producendarum distincte cognitas, ad earum imitationem cunctas creaturas visibiles et invisibiles omnipotenti sua virtute condiderit. Qua in re nulla potest esse inter veros et maxime christianos philosophos opinionum discrepantia; nam etiam nobiliores ex Ethnicis philosophis docuerunt, mundum fabricatum fuisse ab Architecto sapientissimo per intellectum operante.

Verum enim licet philosophi a fatalismo et materialismo abhorrentes in eo conveniant, quod Deus mundanas res condiderit iuxta ideas in sua divina arte exsistentes; nihilominus in explicanda doctrina circa ideas Dei exemplares, seu circa cognitionem, quam Deus habet de rebus a se diversis, vehementer dissentiunt inter se. Siqui-

(1) *QQ. DD. De Ver.* q. 3, a. 1, ubi definitio scite explicatur.

dem quaestio haec ad agnitionem pulcherrima non ita faciles habet explicatus, propterea quod propriam rationem attingit divinae intellectionis, quae a nostro intelligendi modo remotissima est. Quare diligenter accurateque tractari debet, cum ipsa maxime illustret ea, quae de dependentia possibilium a divino intellectu paulo superius a nobis disputata sunt. Quod ut securius perficiatur, religiose sequemur elegantem S. Thomae doctrinam, quam ipse ab Augustino haustam divinitus enarravit, nobisque meditandam iterato proposuit.

Quid prae oculis habendum? Ut proposita quaestio rite solvatur et intra definitos circumscribatur limites, tria a nobis potissimum praestanda sunt; nimirum 1) in tuto collocanda est infinita divinae mentis in intelligendis rerum formis exemplaribus perfectio et suprema independentia a qualibet re sibi extranea; 2) declarandum est quomodo Deus independenter a qualibet alia re efformet diversas distinctasque rationes rerum omnium producendarum; 3) evolvendum quo pacto huiusmodi pluralitas idearum divinae simplicitati non adversetur.

Et primo quidem ad divini intellectus perfectissimam independentiam in tuto collocandam adnotamus, hoc interesse inter artificem creatum et Deum, quod artifex creatus potest opera artis moliri, tum ad imitationem formae exemplaris ab ipso conceptae et in sua mente exsistentis, tum ad imitationem formae extra ipsam exsistentis; in primo casu dicitur *inventor;* in secundo casu dici solet *imitator.* « Artifex, ait Aquinas, producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit; sive illud sit exemplar, ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum » (1). Contra Deus artifex infinite sapiens et perfectus, independens in agendo a qualibet re extra ipsum posita, non potest quidquam efficere, nisi ad imitationem ideae seu formae exemplaris in sua mente exsistentis.

Quocirca opinio Scotistarum adstruens, possibilia sibi vindicare *esse* quoddam obiectivum et intelligibile extra intellectum divinum, supponit, si verba aliquid significant, Deum in rebus condendis respicere ad exemplaria extra ipsum posita; quod ne de optimo artifice creato affirmari potest. Hinc merito S. Irenaeus definivit, memoratam opinationem describere Deum *uti artificem nullius momenti et quasi discentem puerum, qui de alienis archetypis transtulit* (2). En quomodo veram doctrinam paucis perstringit S. Thomas: « Quia forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit, si sit extra ipsum: non est autem conveniens ponere, Deum agere propter finem alium a se, et accipere aliunde unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere, ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum » (3).

(1) 1 p. q. 44, a. 3.
(2) *Contra haeres.* lib. II, cap. VII, n. 5.
(3) *QQ. DD. De Ver.* q. 3, a. 1.

Ad secundam et tertiam partem quaestionis solvendam statuemus unicam propositionem, postquam a nobis in medium prolata sit definitio divinarum idearum a S. Augustino tradita. Ideae ergo, iuxta laudatum Doctorem sunt: « Principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit » (1).

PROPOSITIO.

In Deo tamquam in artifice sapientissimo universorun subsistunt ideae omnium rerum, sive quae per artem divinam efficiuntur, sive quae effici possunt, secundum quod divinus intellectus suam essentiam cognoscit a diversis rebus imitabilem. Haec autem idearum multiplicitas divinae simplicitati minime refragatur (2).

Prob. I.ª pars, nempe in Deo esse ideas rerum omnium, sive nomen ideae sumatur per ordinem ad cognitionem, et denotat rationes rerum intellectas, sive sumatur in ordine ad opus, et denotat formam exemplarem rei condendae. Argumentum sic proponi potest: In Deo est scientia perfectissima identificata cum sua essentia et intellectu, et Deus est causa rerum per intellectum. Atqui scientia perfectissima rerum diversarum et effectio earumdem per intellectum foret impossibilis, si in divino intellectu non vigeret pluralitas idearum, sive idea sumatur pro ratione intellecta, sive sumatur pro exemplari rei condendae. Ergo in Deo admittenda est pluralitas idearum.

Evol. arg. Quod in Deo sit scientia perfectissima, hoc a nobis iam demonstratum fuit, et perspicue eruitur ex eo quod scientia Dei, secundum rem et veritatem, idem est ac suus purissimus et in se subsistens essendi actus. Neque minus evidens est, Deum esse causam per intellectum, secus dicendus esset agere necessitate naturae, et in ea hypothesi ordo et distinctio rerum, minime posset explicari, multoque minus causae primae in agendo independentia. Siquidem, uti sapienter notat S. Thomas, agens necessarium, quod operatur per formam naturalem est determinatum ad unum (3), et cum non determinet sibi finem, non se movet ad finem, sed movetur ab alio supe-

(1) *Lib. 83 quaest.* q. 46.

(2) De hac re disserit S. Thomas, 1 p. q. 15, p. 2; *QQ. DD. De Ver.* q. 3, a. 2; 1 *Sent.* Dist. 36, q. 2, a. 2; *Quodlib.* 4, a. 1; *Contra gent.* lib. I, cap. LI et seq.

(3) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. I, cap. I.

riore. En verba Aquinatis: « Omne quod agit propter finem, si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab aliquo superiori, et sic aliqua causa erit ei superior, quod non potest esse, quia omnes loquentes de Deo intelligunt, eum esse causam primam entium » (1). Remanet ergo ut Deus res producat per intellectum, nempe secundum formam intentionalem, quae proprie dicitur idea, seu forma exemplaris in mente artificis exsistens, ad cuius similitudinem exiguntur ab ipso opera artis.

Quod si Deus ad similitudinem ideae, quae est in arte divina, res extrinsecus producit, ratione connexi concludendum est, in divino intellectu exsistere plures ideas, cum divinus Artifex plura distincte cognoscat secundum propriam cuiusque rei rationem intelligibilem, et secundum diversas has rationes plura inter se distincta in esse reali producat, et omnia simul ad communem finem, idest ad seipsum ordinet. Quare res omnes a Deo conditae habent duplex esse; alterum in seipsis, secundum quod sunt a Deo realiter diversae, mutabiles, compositae, finitae, et interdum etiam materiales; alterum in arte divina seu in divinis archetypis, secundum quod in Deo praeexsistunt, et a Deo realiter non differunt, ipsamque Dei vitam sibi vindicant. En illustria S. Thomae verba rem explanantia: « Quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur, quod omnia in ipso sint ipsa vita divina » (2).

Doctori Angelico in hac nobilissima doctrina proponenda praeiverat S. Augustinus, qui sic pereleganter more suo rem persequitur: « Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam; si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quae videtur oculis. In arte invisibiliter erit. Ecce facta est in opere; numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est, nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt; sed quidquid factum est *vita in illo est*. Terram vides, est in arte terra; coelum vides, est in arte coelum: solem et lunam vides, sunt et ista in arte: sed foris corpora sunt, in arte vita sunt » (3).

Confir. Argumentum mox propositum et a nobis late evolutum

(1) *QQ. DD. De Ver.* q. 3, a. 1.
(2) 1 p. q. 19, a. 2.
(3) *In Iohannis Evang.* tract. I, n. 17.

roborari confirmarique potest ex eo quod effectus peculiaris non producitur a causa universali, nisi causa universalis sit propria vel appropriata. Iam vero omnes particulares effectus sunt a Deo, qui est causa universalis omnium. Ergo oportet ut sint ab eo secundum quod est causa propria uniuscuiusque vel appropriata. Sed hoc contingere non potest, nisi per proprias rerum rationes in ipso exsistentes. Ergo in Deo adstruendae sunt ideae, seu propriae rationes omnium rerum in divino intellectu exsistentes (1).

Prob. 2ª pars, nempe multitudinem idearum non refragari divinae simplicitati; et sic proponi potest demonstratio. In intellectu qui plura et diversa intelligit, tunc solum habetur compositio opposita simplicitati, cum principium determinativum intellectus ad intelligendum seu species intelligibilis, vel est multiplex, vel saltem realiter differt ab intellectu, cuius est actus et forma intelligibilis. Atqui neutrum obtinet in intellectu divino plura intelligente. Ergo in Deo multitudo idearum seu rationum intellectarum, quae sunt exemplaria rerum producendarum minime adversatur divinae simplicitati. Haec argumentandi ratio desumpta est a S. Thoma, qui, postquam ostenderit, in Deo esse plures ideas, sic pergit: « Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret, ideam operati esse in mente operantis, sicut *quod* intelligitur; non autem sicut species *qua* intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa » (2).

Evol. arg. Ad vim argumenti intelligendam, oportet pauca saltem delibare de natura cognitionis. Et primo quidem cum cognitio fiat in intellectu, necesse est ut res cognita sit in intellectu per speciem intelligibilem, quae est intentionalis similitudo obiecti cogniti, et nuncupatur forma intelligibilis. Porro cum intellectus divinus qui est actus purissimus non possit informari aliqua specie a seipso distincta, consequenter species intelligibilis seu formale principium divinae cognitionis est ipsa divina essentia. Sed essentia Dei in sua simplicissima realitate non solum complectitur omnes essendi nobilitates, sed etiam est imitabilis ad extra multiplicibus modis a creaturis. Ergo intellectus divinus tali specie informatus intelligit tum realitatem absolutam suae essentiae, tum eam diversimode imitabilem et participabilem a diversis rebus, et sic efformat varias ideas seu conceptus rerum

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Ver.* q. 3, a. 1, sed contra.
(2) 1 p. q. 15, a. 3; cf. *QQ. DD. De Ver.* q. 3, a. 2.

producendarum; quae varietas non est ex parte divinae essentiae, sed ex parte terminorum seu rerum, quae possunt ipsam imitari.

Siquidem non quia res diversimode imitantur divinam essentiam, ideo divinus intellectus eam intuetur diversimode imitabilem, sed potius e converso. Sic patet, multitudinem rerum intellectarum non inferre compositionem, quia intelliguntur per unicam speciem intelligibilem, quae est similitudo et suipsius et omnium aliorum. « Intellectus divinus, ait S. Thomas, nulla alia specie intelligit, quam sua essentia; sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur, quod conceptio intellectus divini prout seipsum intelligit, quae est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium, quorum est divina essentia similitudo. Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi » (1).

Exposita doctrina, quam ex purissimis S. Thomae fontibus fideliter hausimus, nullum plane sensum haberet, si possibilia seu exemplaria rerum producendarum admitterentur habere aliquod *esse* intelligibile et obiectivum extra intellectum divinum, et ab ipso independens. Intelligerentur enim a Deo, quia intelligibilia sunt, et consequenter compararentur ad intellectum divinum ut causa et mensura eius; quod a recta philosophandi ratione abhorret, et intellectum divinum intellectus creati similem efficit. Quare Doctor Angelicus crebro repetit, Deum non cognoscere res nisi in seipso, licet cognoscat id *quod sunt in seipsis,* vel id quod essent si crearentur. Sic statuit unicum exemplar ex parte Dei, et multiplicitatem ex parte terminorum; quatenus nempe hoc infinitum exemplar respicit omnes res, quae ad eius imitationem fieri valeant. Docens enim, exemplaria rerum non esse aliquid extra Deum, haec ad rem nostram disserit: « Oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas diximus ideas, idest formas exemplares in mente divina exsistentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt *realiter* aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est *primum exemplar* omnium » (2). Quibus verbis exploditur sententia Platonicorum renovata sub alia forma a philosophis illis, qui adstruunt, extra intellectum divinum aliquod esse intelligibile et obiectivum, ad cuius similitudinem Deus res produceret in esse reali, ex quo sequeretur, causam exemplarem esse aliquid extra Deum. Hoc directe reprehenditur a S. Thoma, et neque de cognitione practica artificis creati dici semper potest, cum

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. LIII.
(2) 1 p. q. 44, a. 3.

ipse artifex finitus non raro artificiata moliatur ad similitudinem formae exemplaris a se conceptae, et in sua mente exsistentis (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Omne exemplatum debet esse proportionatum suo exemplari. Atqui creaturarum ad Deum nulla est proportio. Ergo in Deo non sunt formae exemplares creaturarum, idest rationes intellectae rerum producendarum, quas dicimus ideas.

Resp. *Dist. mai.* Omne exemplatum debet esse proportionatum exemplari, entitative seu secundum similitudinem speciei, *Neg.* Secundum habitudinem seu similitudinem analogicam, *Conc. Contradist. min.* Inter creaturam et Deum nulla est proportio entitatis, *Conc.* Habitudinis seu similitudinis secundum analogiam, *Neg.*

Explico. Si difficultas quidquam valeret, concludendum foret, Deum nihil posse extra se efficere, neque, ut causa exemplaris, neque ut causa efficiens. Nam etiam inter causam efficientem et effectum necessaria est proportio. Verum agens univocum communicat effectui suam formam secundum similitudinem speciei vel saltem generis. Ex adverso agens aequivocum producit effectum sibi similem secundum analogiam, praesertim si operatur per intellectum, nempe per formam intentionalem. Iam vero Deus cum sit actus purissimus et operans per intellectum, licet creaturas sibi similes efficiat, nihilominus ita operatur tamquam agens aequivocum, ut res ab ipso conditae sint ipsius similes secundum analogiam tantum, nempe proportionaliter. Siquidem inter ipsum esse subsistens, et creaturas, quae habent esse receptum in essentia, non potest dari, nisi analogia seu proportionalitas, nempe similitudo duarum proportionum. Ceterum etiam in artifice creato domus, quae est in opere convenit solum analogice cum domo, quae est in arte. Ex hactenus enucleatis nullo negotio intelliguntur verba Aquinatis sic summatim difficultati respondentis: « Dicendum quod quamvis non possit esse aliqua proportio creaturae ad Deum; tamen potest esse proportionalitas » (2).

Praeterea ad expositam doctrinam melius intelligendam, sedulo distinguendum est inter similitudinem, quam creaturae habent ad divinam naturam, et similitudinem quam habent ad rationes intellectas a Deo, quae sunt exemplaria earum. Prima similitudo est imperfectissima, quia se tenet ex parte creaturarum, quae sunt similitudines dissimilares Dei. Secunda est perfectissima, quia se tenet ex parte intellectus divini intelligentis res a se diversas. Unde S. Thomas difficultati, quae proponitur in hunc modum: Exemplatum habet simi-

(1) Cf. S. Thom. loc. mox cit.

(2) *QQ. DD. De Ver.* q. 3, a. 1 ad 7.

litudinem exemplaris. Sed creaturae longe sunt a divina similitudine. Ergo Deus non est causa exemplaris earum, sic respondet: « Licet creaturae non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo, ut domus quae est in materia, domui quae est in mente artificis » (1).

Oppon. 2.° Idea est regula et norma cognitionis et operationis. Atqui Deus in cognoscendo et operando non eget regula, quia non potest deficere. Ergo non eget idea.

Resp. *Dist. mai.* Idea est regula, sive distincta a cognoscente et operante, sive cum ipso identificata, *Conc.* Semper distincta a cognoscente et operante, *Neg. Contradist. min.* Deus non eget regula, quia agere potest sine norma, *Neg.* Non eget regula a seipso distincta, *Conc.* et *Neg. cons.*

Oppon. 3.° Deus eodem modo cognoscit seipsum et alia, nempe in seipso. Atqui seipsum non cognoscit per ideam. Ergo neque alia, atque ideo in intellectu divino non sunt rerum ideae.

Resp. *Dist. mai.* Deus eodem modo omnia cognoscit, si modus sumitur ex parte cognoscentis, *Conc.* Si sumitur ex parte rei cognitae, *Neg. Dist. min.* Seipsum non cognoscit per ideam, quia eius essentia non habet relate ad Deum rationem formae exemplaris, seu principii operativi, *Conc.* Quia essentia relate ad Deum non habet rationem formae intelligibilis, *Neg.* et *Neg. cons.*

Oppon. 4.° Idea est medium repraesentans cognoscenti rem cognitam. Atqui inter intellectum divinum et res ab ipso cognitas nullum datur medium. Ergo in Deo non dantur ideae.

Resp. *Dist. mai.* Idea est medium cognitionis, sive distinctum a cognoscente sive cum ipso identificatum, *Conc.* Semper distinctum a cognoscente, *Neg. Dist. min.* Inter intellectum divinum et creaturas non datur medium cognitionis, ab ipsa divina essentia distinctum *Conc.* Cum ipsa divina essentia identificatum, *Neg.* (2).

Oppon. 5.° Idea in Deo est divina essentia. Iam vero divina essentia est una. Ergo idea in Deo non est nisi una.

Resp. *Dist. mai.* Idea divina est Dei essentia in se ut absolute considerata. *Neg.* Est divina essentia considerata et imitabilis seu participabilis a pluribus, *Conc. Contradist. min.* Dei essentia est una simplicissima realitas, et tamen dicit varios respectus imitabilitatis, secundum quos creaturae ipsam extrinsecus referre possunt, *Conc.* Nullam dicens imitabilitatem secundum varios diversoque gradus perfectionis creaturarum, *Neg.* et *Neg. cons.*

(1) 1 p. q. 44, a. 3 ad 1.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 15, a. 1 ad 3.

Explico. Solutio praesentis difficultatis abunde intelligitur, si in memoriam revocantur ea, quae a nobis superius exposita fuerunt. Essentia quippe divina non est ratio et exemplar rerum, prout est essentia, sed prout est essentia intellecta ut imitabilis a diversis rebus quae secundum diversos gradus perfectionis ipsius similitudinem gerunt, idest, uti verbis S. Thomae utamur, cointellectis variis proportionibus rerum ad ipsam. Quare essentia divina est una et simpticissima realitas imitabilis et participabilis multiplicibus modis. Isti diversi respectus imitabilitatis sunt diversae rationes intellectae a Deo, ad quarum imitationem creaturas in tempore condit. Quare idea in Deo si sumitur ex parte essentiae est prorsus una; si autem sumitur ex parte diversorum respectuum ad res creabiles est multiplex.

Haec verissima et elegans doctrina, quam S. Thomas ex purissimis SS. Patrum et praesertim S. Augustini fontibus hausit, intellectum nostrum tutissime manuducit ad proprium modum divinae cognitionis per quamdam analogiam cognoscendum. In ipso quippe intellectu practico artificis creati considerari potest perfecta quaedam forma domus sive ab ipso sive ab alio inventa, quae considerata non absolute, sed secundum varios respectus et gradus, secundum quos diversa artificiata illam imitantur vel ab illa deficiunt, erit una idea ex parte ipsius formae absolute consideratae, et multiplex ex parte diversorum respectuum ad plura artificiata. Hinc Aquinas noster propositae superius difficultati sic paucis occurrit: « Idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae » (1), et alibi: « Idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem: unde secundum quod est multiplex imitabilitas in essentia divina propter plenitudinem suae perfectionis, est pluralitas idearum » (2).

Oppon. 6.° Si pluralitas idearum in Deo dependeret a respectibus ad diversas res, ideae in Deo non essent aeternae, cum res sint temporales. Atqui ideae sunt ab aeterno in arte divina. Ergo ideae non multiplicantur ob respectum ad diversas res.

Resp. *Dist. mai.* Ideae non essent aeternae, si respectus multiplicantes ideas causarentur a rebus, *Conc.* Si causantur a divina intellectu, *Neg. Contradist. min.* Ideae sunt ab aeterno in arte divina, et causantur a rebus. *Neg.* Et causantur ab intellectu divino, *Conc.*

Explico. Difficultas haec et nonnullae aliae huic finitimae falso admodum supponunt, cognitionem divinam et divinas ideas archetypas rerum causari a rebus, et consequenter divinum intellectum ab ipsis mensurari, quod est egregie absurdum, et neque de intellectu practico

(1) I p. q. 15, a. 2 ad 1.

(2) I *Sent.* Dist. 36, q. 2, a. 2 ad 1; cf. *Contra gent.* lib. I, cap. LIV.

creati artificis recte dici potest. Intellectus divinus causat veritatem et intelligibilitatem rerum, ideoque varios respectus imitabilitatis divinae essentiae a rebus, et cum hi respectus causentur ab aeterno, cognoscuntur ab aeterno diversae rerum rationes, quae sunt plures ideae. Hoc diserte affirmatur ab Aquinate aiente: « Dicendum quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res » (1). Nimirum, uti alio in loco peracute observat, « non quia res diversimode imitantur divinam essentiam, ideo intellectus eius intuetur eam diversimode imitabilem; sed potius e converso. Intellectus enim divinus est causa rerum; distinctio autem idealium rationum est secundum operationem intellectus divini, prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis » (2).

Oppon. 7.° Si respectus ex quibus multiplicantur ideae sunt in Deo, erit in ipso alia realis pluralitas, quam pluralitas personarum. Atqui hoc est absurdum. Ergo in Deo non sunt plures ideae.

Resp. *Dist. mai.* Adstruenda est in Deo realis pluralitas diversa a pluralitate personarum, si respectus illi sunt in Deo secundum rem, *Conc.* Si sunt secundum intellectum suum, nempe sunt respectus intellecti, *Neg. Contradist. min.* Est absurdum admittere in Deo illos respectus intellectos, *Neg.* Secundum rem, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Difficultas ludit in ambiguo, nam multiplices illi respectus divinae essentiae imitabilis ad creaturas, quae ipsam diversis modis imitantur et participant, non sunt in Deo secundum rem, ideoque non faciunt realem multiplicitatem relationum; sed sunt in Deo secundum rationem, idest sunt a Deo intellecti et cogniti, et efficiunt solummodo pluralitatem rationum intellectarum, quae pluralitas non adversatur perfectissimae Dei simplicitati; nam plura intelligere in unico simplicissimo medio, nempe in sua essentia infinite participabili, non solum non labefactat divinam simplicitatem, sed eam maxime ostendit. Adversarii in eo errant, quod imaginentur, formales et determinatas rationes imitabilitatis seu esse ideale rerum praesupponi a divino intellectu, et non causari ab ipso per actum intelligendi; ideoque radix et fons difficultatis exinde procedit, quod, uti sapienter notat Angelicus Magister, actio divini intellectus pensatur ad modum intellectus creati et mensurati a rebus cognitis. Huiusmodi quippe philosophi, faciendo intellectum divinum nostri intellectus similem, intellectioni divinae praesupponunt extra Deum *esse* quoddam intelligibile, obiectivum et diminutum rerum creandarum. Quare difficultati a relationibus realibus ductae sic dilucide respondet S. Thomas: « Dicendum quod respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen

(1) 1 p. q. 15, a. 2 ad 3.
(2) 1 *Sent.* Dist. 36 q. 2, a. 2 ad 3.

sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed sunt respectus intellecti a Deo » (1), et alibi: « Dicendum quod relatio inter Deum et creaturam non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum suum; prout scilicet intelligit respectum rerum ad essentiam suam; et sic respectus illi sunt in Deo sicut intellecti ab Ipso » (2). Sic S. Thomas iampridem satisfecerat obiectioni Doctoris Subtilis, qui, ad oppugnandam Aquinatis doctrinam, secundum quam Deus creaturas cognoscit, cognoscendo suam essentiam diversimode imitabilem, contendit ex hac sententia sequi, admittendas esse in Deo reales relationes a suo intellectu praesuppositas (3).

Oppon. 8.° Si Deus omnia cognoscit secundum proprias et determinatas rationes cuiusque rei, debet etiam cognoscere singularia materialia per proprias rationes. Atqui singularium non sunt diversae ideae. Ergo Deus non cognoscit omnia per proprias ideas.

Resp. *Dist. mai.* Debet cognoscere singularia materialia per proprias rationes habentes eamdem perfectam distinctionem, ideoque perfectionem ideae, ac habent species diversae, *Neg.* Habentes imperfectiorem distinctionem, ac species diversae, *Conc. Contradist. min.* Singularium materialium non sunt ideae distinctae per principia formalia, *Conc.* Per principia materialia. *Neg.* et *Neg. cons.*

Oppon. 9.° Si in Deo adstruuntur plures ideae, ipsae dicendae sunt inaequales. Atqui nulla inaequalitas admitti potest in Deo. Ergo in Deo non dantur plures ideae.

Resp. *Dist. mai.* Si in Deo dantur plures ideae, ipsae sunt inaequales, ex parte rerum cognitarum, *Conc.* Ex parte intellectus cognoscentis, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. In intellectu divino non admittuntur plures ideae eo sensu, quod dentur plures formae repraesentativae rerum diversarum; sed quia divina essentia, quae est unica et simplicissima forma identificata cum divino intellectu ipsi repraesentet res diversas et multiplices. Quare multiplicitas et inaequalitas non est ex parte divini intellectus, sed ex parte rerum intellectarum. Cum autem intelligere plura et inaequalia per unicum medium, dicat infinitam intelligendi perfectionem, huiusmodi varietas et inaequalitas intellectorum non adversatur simplicitati et perfectioni cognitionis divinae, ideoque admitti omnino potest et debet in Deo, qui omnia per suam essentiam cognoscit. En quomodo S. Thomas nodum solvit: « Forma quae est in intellectu habet respectum duplicem: unum ad rem cuius est; alium ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur *aliqualis,* sed *alicuius* tantum; non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis.

(1) 1 p. q. 15. a. 2 ad 4.
(2) *QQ. DD. De Ver.* q. 3, a. 2 ad 8.
(3) Cf. Scot. 1 *Sent.* Dist. 35, n. 7.

Sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, quia sequitur modum eius in quo est: unde ex hoc quod rerum naturalium quaedam aliis perfectius divinam essentiam imitantur, non sequitur quod ideae sint inaequales, sed inaequalium » (1).

Oppon. 10.° Idea importat relationem inter Deum et creaturam. Atqui nulla relatio inter Deum et creaturam est in Deo. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Idea importat relationem intellectam inter Deum et creaturam, *Conc.* Importat relationem realem, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Solutio satis intelligitur ex dictis: nam diversitas idearum dependet a diversis respectibus creaturarum ad Deum, secundum quod hi respectus sunt ab aeterno intellecti a Deo. Unde idea non importat relationem realiter exsistentem in Deo, sed relationem intellectam ab intellectu divino. Res sic declaratur a S. Thoma: « Relatio quae est inter Deum et creaturam, non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum suum, prout scilicet intelligit respectum rerum ad essentiam suam; et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso » (2).

Oppon. 11.° Ideae sunt rationes rerum, quibus Deus intelligit. Atqui divinus intellectus, qui est infinite simplex, non potest intelligere pluribus. Ergo in Deo non sunt plures ideae.

Resp. *Dist. mai.* Ideae sunt rationes rerum quibus Deus *primo* intelligit, *Neg.* Quibus Deus intelligit *secundo, Conc.*

Explico. Id quo divinus intellectus *primo* intelligit, quodque est eius principium intelligendi seu forma intelligibilis determinans ipsum ad intelligendum, est divina essentia, quae gaudet perfectissima simplicitate et unitate. Cum autem huiusmodi essentia sit imitabilis et participabilis ab infinita varietate creaturarum, sic intelligitur a divino intellectu, qui secundum diversos respectus creaturarum ad ipsam efformat diversos conceptus creaturarum, nempe rationes exemplares rerum, quae sunt repraesentativae rerum exteriorum, ideoque habent rationem eius *quo* intellectus intelligit *secundo.* Cum autem uniformitas intellectus sequatur unitatem eius *quo* primo aliquid intelligitur; quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit; quia tamen illos omnes per suam essentiam intelligit, intellectus Eius non est multiplex, sed unus. En quomodo haec nobilissima et abscondita ratio evolvitur a S. Thoma: « Forma in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi;... et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi; sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi et quasi per actum effecta non potest esse principium actus

(1) *QQ. DD. De Ver.* q. 3, a. 2 ad 5.
(2) *QQ. DD.* loc. cit. ad 8.

intelligendi ut sit *primum quo* intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus forma praedicta est *secundum quo* intelligitur, quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit » (1).

SCHOLION. Conspectus totius quaestionis. Quae a nobis de possibilibus latius uberiusque disputata sunt, sic possunt summatim ad quaedam capita revocari, et sub uno veluti conspectu proponi. Possibile ergo, de quo loquuti sumus, dicitur dupliciter; vel absolute et in se, et tunc innuit convenientiam terminorum propositionis, quae circa aliquam rem efformari potest; vel relative, et tunc dicitur per ordinem ad potentiam, quae, si sumitur active, confunditur cum Dei omnipotentia, eo quod unice Deus possit producere rem quoad totam eius substantiam; si autem sumitur passive, tunc possibile negat omnem potentiam realem et subiectivam, quia productio rei quoad totam substantiam excludit omne reale subiectum, ex quo res effici valeat; ideoque dicitur condita ex nihilo vel ex penitus non ente. Verum enim si potentia activa primi et universalis agentis non praesupponit potentiam realem et passivam rei producendae; ipsa nihilominus necessario subaudit potentiam logicam seu habitudinem convenientiae inter subiectum et praedicatum, secundum quam aliqua res dicitur intelligibilis et producibilis ad imitationem universalis causae.

Haec potentia logica seu rei essentialis veritas necessario dependet a Deo, qui est fons omnis intelligibilitatis et veritatis cuiusque rei. Cum autem non dependeat a divina omnipotentia, eo quod ab ipsa praesupponitur, et quia potentia activa dicitur per ordinem ad ens reale; neque a divina voluntate, a qua etiam praesupponitur, quia nihil volitum nisi praecognitum; reliquum est ut dependeat a divino intellectu concipiente et efformante diversas et determinatas rationes rerum, iuxta quas divina omnipotentia determinata per liberum imperium voluntatis potest res producere in ordine reali. Iam vero divinus intellectus, intelligendo suam essentiam infinite imitabilem et participabilem a diversis rebus, efformat et concipit determinatas rationes rerum, secundum diversos respectus earumdem ad ipsam; et sic divina essentia prout est intellecta non absolute, sed secundum quod res diversimode eam imitantur, est causa cur aliquid denominetur possibile absolutum et in se. Hoc idem est ac affirmare, possibilia intrinseca et absoluta dependere fundamentaliter et remote a divina essentia, formaliter et proxime a divino intellectu.

Siquidem non quia res imitantur divinam essentiam, divinus intellectus eam cognoscit ut imitabilem et participabilem a creaturis; sed e contrario quia ipsam cognoscit ut imitabilem, res eam imitantur

(1) *QQ. DD. De Ver.* loc. cit. corpore; cf. etiam ad 9.

et participant. Hinc in divino intellectu cognoscente suam essentiam diversimode imitabilem subsistunt exemplaria omnium rerum seu ideae ad quarum similitudinem fiunt quaecumque a Deo conduntur. Sic in Deo extrinsecus operante et creaturas producente, potentia intelligitur ut exsequens, voluntas ut imperans, intellectus ut dirigens, cum proprium sit Artificis sapientissimi operari secundum formas exemplares in sua divina arte exsistentes.

Ideae ergo seu rationes rerum intellectae prout subsistunt in divina mente, cum ipsa identificantur; si vero spectantur extra intellectum divinum, nihil sunt; quia extra Deum non exsistunt nisi entia realia. Quare illud esse intelligibile et obiectivum quod ipsis tribuimus extra Deum, non est nisi *esse* imaginatum; quia quidquid est extra Deum, est ens reale, non possibile: licet nos imaginemur possibilia ad modum entium in seipsis exsistentium, eo quod divina potentia ad eorum similitudinem omnia operatur. Sed contra est, nam exemplaria, ad quorum similitudinem Deus creaturas molitur, non sunt nisi determinatae rerum rationes in divina arte exsistentes.

Demum multiplicitas haec formarum exemplarium seu archetyporum in divino intellectu exsistentium, ex quibus res denominantur possibiles, quia ad illorum similitudinem producuntur, nullam compositionem efficit in Deo; nam compositio in intellectu non oritur ex eo quod intellectus *plura* intelligit, sed potius ex eo quod *pluribus* determinatur ad intelligendum. Quare ad vitandam multiplicitatem et compositionem in divino intellectu, non est adstruendum, Deum non intelligere plures et diversas rerum rationes, sed solum eas non intelligere in seipsis, nempe secundum proprias et adaequatas earumdem species, quae fungantur munere principii intellectionis determinantis intellectum ad intelligendum; licet Deus in sua essentia perfectissime cognoscat id quod erunt in *seipsis*, si ab ipso per liberum decretum creantur. Id suadetur etiam ex eo, quod contingit in intellectu creato, qui eo perfectior simpliciorque est, quo per unam speciem unumque conceptum intelligat multipliciora, quia uniformitas et simplicitas intellectionis et cuiuslibet actionis dependet ab uniformitate et simplicitate principii, et non ab uniformitate termini extrinseci.

QUAESTIO VII.

De divisione scientiae Dei.

CONTINUATIO RERUM. Demonstratum a nobis est in superioribus quaestionibus, exsistere in Deo scientiam perfectissimam cum ipso divino essendi actu identificatam, a qua secernendae sunt omnes im-

perfectiones, quae reperiuntur in cognitione cuiuslibet creati intellectus. Quo posito, ostendimus, obiectum formale divinae scientiae esse ipsam Dei essentiam, qua Deus determinatur ad cognoscendum tum seipsum, ut obiectum primarium et quasi materiale, tum cetera omnia a seipso diversa, tamquam obiecta secundaria. Sic quadantenus pro infirmitate intellectus nostri explicare conati sumus naturam et perfectionem divinae scientiae, eiusque praecipuas differentias a scientia creati intellectus, qui et mensuratur a rebus cognitis, et tamquam obiectum suum primarium attingit res finitas quibus mediantibus imperfecte admodum et per quamdam analogiam assequitur aliqualem Dei cognitionem. Ex infinita ergo perfectione divini intellectus rite conclusimus, ipsum non solum se extendere ad certo et infallibiliter cognoscenda ea omnia, quae quocumque modo participant rationem entis; sed etiam unice determinari ad cognoscendum a sua essentia, tamquam a specie intelligibili et principio cognitionis infinite perfecto.

Tametsi haec quae mox commemoravimus, si generatim spectantur, sint satis aperta et ab omnibus fere admissa; nihilominus cum in particulari determinandus sit modus, iuxta quem divina essentia possit repraesentare divino intellectui quaedam determinata intelligibilia a Deo diversa, magna et fere inexplicabilis offenditur difficultas, quae in causa fuit, cur philosophi in diversas oppositasque concessere sententias. Ambigitur enim *in quo medio* Deus cognoscat res a se diversas et speciatim contingentia conditionate futura, quae uno nomine dici solent *futuribilia*. Cum autem diversa solutio huius quaestionis aliquo modo connexa sit cum diversa partitione divinae scientiae, ad eam vel probabiliter saltem et potius per negationes et remotiones solvendam, discutienda est in primis quaestio quaedam, quae agitari solet inter philosophos circa divisionem scientiae Dei.

ARTICULUS I.

AN IN DEO SIT SCIENTIA QUAE IURE DICATUR MEDIA.

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum scientia Dei identificetur cum ipsa divina substantia, a qua differt solum secundum rationem intelligibilem; patet, nullam adstrui posse in ea distinctionem realem sive per ordinem ad actum sive per ordinem ad habitum. Quare quaestio, quae agitatur circa divisionem scientiae Dei, inquirit de virtuali distinctione ex eo orta, quod nos divinam scientiam adaequate cognoscere non possumus unico conceptu, ideoque pluribus utimur notionibus, quae vere, licet imperfecte significant aliquid, quod est in ipsa re, sicut late explicavimus agentes de distinctione divinorum attributorum. Iuxta hanc ergo considerationem scientia Dei ratione scitorum dividi solet; 1) in necessariam et liberam; 2) in speculativam et

practicam; 3) in scientiam approbationis et reprobationis; 4) demum in scientiam visionis et simplicis intelligentiae.

Cum praecipua et maxima controversia versetur circa hanc ultimam partitionem, praestat eam paucis declarare. Itaque, omisso obiecto primario, quod est ipsa Dei substantia, Dei scientia ratione scitorum, quae obiecto secundario continentur, secernitur in scientiam visionis, qua Deus intuetur omnia a se distincta, quae sunt, fuerunt vel erunt; et in scientiam simplicis intelligentiae, qua cognoscit ea quae sunt vel in sua potentia vel in potentia creaturae, sed actu nec sunt, nec erunt nec fuerunt. Huius partitionis diserte meminit S. Thomas, qui, inquirens, an Deus habeat scientiam non entium, postquam docuerit, Deum cognoscere omnia quocumque modo sunt, etiamsi non sint actu et simpliciter, haec subdit: « Horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire *scientia visionis*. Quia cum intelligere Dei, quod est eius esse aeternitate mensuretur, quae sine successione exsistens, totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei, vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiae*. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem » (1).

Iam vero circa hanc partitionem gravissima et litigiosa admodum exorta est inter theologos controversia. Quidam enim docent, inter scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae admittendam esse tertiam quamdam scientiam, quam *mediam* vocant. Ex adverso alii contendunt bipartitam illam divisionem esse adaequatam et a se excludentem omne medium. Cum enim Deus certo et infallibiliter in sua essentia cognoscat tum absolute futura, tum possibilia, tum futuribilia, nempe contingentia conditionate futura, assertores scientiae mediae inferunt, prima cognosci a Deo per scientiam visionis, secunda per scientiam simplicis intelligentiae, tertia vero per scientiam illam quam Molina scientiam mediam iure vocari posse censuit. Contra qui docent, contingentia conditionate futura non cognosci certo et determinate a Deo nisi consequenter ad decretum divinae voluntatis praedeterminantis, simul decernunt, hypothetice futura post decretum cognosci a Deo scientia visionis, et ante decretum unice cognosci ut possibilia, nempe scientia simplicis intelligentiae; ideoque profitentur,

(1) 1 p. q. 14, a. 9; cf. etiam *Contra gent.* lib. I, cap. LXVI; *QQ. DD. De Ver.* q. 2, a. 8; 1 *Sent.* Dist. 38, q. 1, a. 4.

scientiam qua Deus cognoscit futura, possibilia, et futuribilia, adaequate dividi in scientiam visionis et simplicis intelligentiae.

Quaestio proposita est partim de nomine et partim de re: de nomine quidem disputatur, an scientiam futuribilium, quam certo et infallibiliter omnes admittunt esse in Deo, recte vocetur media: de re autem controvertitur, in quo medio Deus huiusmodi futuribilia cognoscat; et sic pro diversitate medii quod assignant, vel amplectuntur vel respuunt scientiam mediam. Nos ad exsistentiam scientiae mediae propugnandam, in hoc articulo agitabimus primum quaestionem de nomine; et subinde breviter attingemus quaestionem de ipsa re, nempe de medio, in quo Deus cognoscit res a se diversas.

PROPOSITIO.

Scientia qua Deus cognoscit futura sub conditione optimo iure proprio nomine insignitur, et vocatur scientia media.

Prob. prop. Divisio scientiae Dei, quae desumitur ab obiectis secundariis, secundum quod considerantur esse vel in actu vel in potentia, respicit scita, prout sunt termini cognitionis, idest obiecta materialia, et nullo modo prout sunt medium cognitionis. Atqui huiusmodi scita prout terminant divinam cognitionem, sunt in triplici differentia; nempe possibilia, absolute futura et futuribilia seu futura sub conditione, quorum postrema aliquid participant de primis et aliquid de secundis. Ergo, praeter scientiam futurorum, quae dicitur *visionis*, et scientiam possibilium, quae dicitur *simplicis intelligentiae*, iure adstruitur scientia quaedam, quae vocatur *media*.

Evol. arg. Ad propositionem maiorem suadendam, notandum est, medium cognitionis, quocumque modo sumatur, se habere ad intellectum ut perfectivum et mensuram, quia intellectus in intelligendo ab illo medio dependet. Iam vero res omnes a Deo diversae se habent ad intellectum divinum ut mensuratum ad mensuram, quia intellectus divinus est causa intelligibilitatis et veritatis earumdem. Ergo scita a Deo diversa non comparantur ad intellectum divinum ut medium cognitionis, sed solummodo ut terminus; quia medium cognitionis pro divino intellectu non est, nisi divina essentia, et consequenter partitio divinae scientiae, quae sumitur ab obiecto secundario, ducitur a rebus prout sunt termini cognitionis seu obiecta materialia. Propositio autem minor ex eo manifestatur, quod ea quae erunt vel sunt vel fuerunt dependenter a causis liberis, ea quae poterunt esse, et ea quae essent sub tali vel tali determinata conditione sunt inter se sedulo diversa, cum quaestio quae fieri possit circa futura et possibilia versetur circa res, quae vel cognoscuntur vel cognosci poterunt ab intellectu creato; et ex adverso quaestioni, quae fit circa futuri-

bilia non possit responderi nisi ab intellectu divino. Ergo id quod erit, et id quod poterit esse, plurimum differt, ut scitum, ab eo quod esset, si poneretur haec vel illa conditio.

Occurritur difficultati. Doctrinae a nobis expositae opponitur auctoritas veterum, et praesertim S. Thomae, qui, uti patet ex locis paulo ante citatis, divisionem scientiae Dei in scientiam visionis et simplicis intelligentiae habuit ut adaequatam. Huic difficultati respondemus divisionem illam esse adaequatam, si assignatur pro obiecto simplicis intelligentiae quidquid non habet esse extra videntem, uti a veteribus factitatum est, quia tunc divisio fit per membra contradictorie opposita, inter quae non datur medium; nam pro obiecto visionis ponitur quidquid actu habet esse extra videntem, et pro obiecto simplicis intelligentiae assignatur quidquid non habet vel non consideratur ut habens realem exsistentiam pro aliqua temporis differentia. Audi S. Thomam: « Scientia simplicis notitiae, et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur, nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praesentia, vel praeterita, vel futura; sed scientia simplicis notitiae etiam est eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: nec alio modo scit Deus ista et illa » (1).

Quod si scientia simplicis intelligentiae cum recentioribus restringatur ad ea, quae sunt possibilia esse, quantum est ex virtute causarum, tunc inter scientiam visionis et simplicis intelligentiae recte ponitur *scientia media,* cuius obiectum est illud, quod prae suo opposito a causa libera procederet ad actum secundum, si talis vel talis conditio poneretur. Siquidem futuribile nec consideratur ut exsistens, nec ut mere possibile, quantum est ex virtute causae; sed ut de facto contingenter eventurum prae suo opposito sub determinata conditione. Sic futuribile constituit obiectum quoddam medium inter futurum et possibile; unde scientia, quae illud attingit, denominatur media.

Exposita doctrina confirmatur. Ad expositam doctrinam confirmandam et ulterius declarandam, placet huc transferre ipsa verba doctissimi Kleutgen S. J. viri de philosophia S. Thomae optime meriti, qui sic scientiam mediam defendit: « Contingit saepenumero ut inter duo extrema inveniatur medium, quod utriusque extremi aliquid participat, atque ideo cum fit divisio, nunc quidem ad alterutrum extremorum reducitur, nunc autem ut tertium divisionis membrum ab extremis distinguitur, proprioque appellatur nomine. Sic universa creata in corporea et incorporea dividimus, inter quae tamen medius constitutus est homo. Iam vero universa quae cognosci possunt, dividuntur in ea

(1) *QQ. DD. De Ver.* q. 2, a. 9 ad 2.

quae actu sunt; et ea quae actu non sunt, esse tamen possunt. Inter haec autem velut in medio posita sunt sub conditione futura. Actu enim non sunt, hoc commune eis est cum mere possibilibus: actu tamen essent, si conditio aliqua impleretur, quod de mere possibilibus dici non potest. Nec possibilia nec hypothetice futura in seipsis, sed tantum in causis suis sunt: et hypothetice futura ita sunt in causis, ut, posita conditione, certissime inciperent extra causas in seipsis esse, haud secus atque ea quae actu sunt vel erunt. Cum igitur divisio illa divinae scientiae in simplicem intelligentiam et visionem secundum diversitatem obiecti fiat; scientia qua Deus hypothetice futura cognoscit, ad alterutram referri potest, quia utriusque obiecti aliquid participat; sed cum accuratior distinctio quaeritur, recte etiam ab utraque ut tertia discernitur. Sic Concilium Lateranense IV cum universa creata secundum morem veterum symbolorum in duo illa genera visibilium et invisibilium dispertiisset; mox explicatius de creatione loquens, tria distinxit genera, naturam spiritualem, et corporalem, atque humanam ex utraque compositam » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Inter ens in actu extra causam, et ens quod est in potentia causae, non datur medium. Atqui primum cognoscitur a Deo per scientiam visionis, secundum per scientiam simplicis intelligentiae. Ergo in Deo non datur scientia media.

Resp. *Dist. mai.* Inter ens in actu et ens in potentia non datur medium, si potentia consideratur, sub omni sensu, *Conc.* Si potentia restringitur ad aliquem sensum, *Neg.*

Explico. Difficultas haec quae a nobis iam praeoccupata fuerat, nunc solvitur in forma. Siquidem cum potentia possit sumi multipliciter secundum quod dicit diversum ordinem ad actum; si potentia accipitur generatim et sub omni sensu, tunc verum est, non dari aliquod medium inter id quod est in potentia, et id quod est in actu; quia opponuntur contradictorie. Verum si potentia sumitur speciatim et coarctatur ad peculiarem quemdam sensum, tunc falso dicitur, non dari aliquod medium inter actum et talem potentiam. Sic in praesenti casu si nomine entis in potentia intelligitur quidquid non exsistit actu extra causam, tunc evidenter inter ens in potentia et ens in actu non datur medium, quia omne quod habet esse extra causam est ens actu; et sic dividuntur per affirmationem et negationem. Quod si nomine entis in potentia intelligatur solummodo id quod potest esse ex virtute causarum, tunc inter potentiam sic coarctatam et definitam potest assignari aliquod tertium, nempe id quod prae suo opposito causa

(1) Kleutgen, *De ipso Deo*, p. I, q. 3, cap. II, a. 10, pag. 284.

libera faceret sub tali vel tali conditione. Porro plurimum interest inter id quod causa libera poterit facere, et id quod faceret, si poneretur sub aliqua conditione; nam primum cognoscitur etiam ab intellectu creato, quia poterit agere vel non agere, agere potius hoc quam illud; secundum non cognoscitur nisi a Deo.

Oppon. 2.° Futura conditionata dependent a decretis divinae voluntatis, quia nihil futurum est per voluntatem creatam, nisi a Deo praefinitum. Atqui quae dependent a divinis decretis, cognoscuntur scientia visionis. Ergo scientia media videtur supervacanea.

Resp. *Dist. mai.* Futura conditionata seu futuribilia dependent a decretis hypotheticis divinae voluntatis, *Conc.* Dependent a decretis absolutis, *Neg. Contradist. min.* Quae dependent a decretis hypotheticis, cognoscuntur scientia visionis, *Neg.* Quae dependent a decretis absolutis, cognoscuntur scientia visionis, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Futura contingentia possunt considerari in duplici differentia; nempe vel prout sunt vel aliquando erunt, et dicuntur absolute futura; vel prout nec sunt nec erunt, sed essent sub aliqua conditione, quae nunquam ponetur, et dicuntur hypothetice futura seu futuribilia. Nam quae sunt in potentia libera creaturae, quaedam de facto erunt positis quibusdam circumstantiis; quaedam ex adverso essent, si ponerentur determinatae conditiones, sed de facto non erunt, quia conditiones illae non ponentur. Prima dependent a decretis absolutis divinae voluntatis, et cognoscuntur scientia visionis. Secunda quae remanent in statu *futuribilitatis*, et non transeunt ad statum *futuritionis* praefiniuntur decretis hypotheticis; et haec cognoscuntur scientia media. Haec cursim attigisse sufficit, quia uberius et explicatius tractantur a theologis. Ceterum de his decretis paulo post brevis recurret sermo.

ARTICULUS II.

AN DEUS COGNOSCAT CREATURAS IMMEDIATE IN SEIPSIS.

QUAESTIO DECLARATUR ET CIRCUMSCRIBITUR. Ad melius declarandam naturam divinae scientiae, eiusque divisionem in superiori articulo propositam, aliquid dicendum venit de modo secundum quem Deus res a se diversas cognoscit. Ambigitur enim, utrum Deus intueatur intelligibilia a se diversa immediate et directe in seipsis, vel mediate in sua essentia tamquam in medio obiectivo per se et principaliter cognito. Cum a nobis iam demonstratum sit, Deum certissime et perfecte cognoscere non solum seipsum, sed etiam omnia alia, quae quocumque modo participant rationem entis secundum determinatas cuiusque rei perfectiones et differentias; ita tamen ut seipsum cognoscat sicut obiectum primarium, et alia a se diversa ut obiecta secundaria; proposita quaestio iam censeri posset declarata et soluta. Siquidem res

contrariae concurrerent, si aliquid diceretur cognitum ut obiectum secundarium, et simul affirmaretur visum in seipso; cum illud, quod cognoscitur in seipso, apprehendatur per speciem sibi adaequatam et consequenter sit primo cognitum, et ratio cur cetera cognoscantur; quae omnia constituunt obiectum primarium alicuius scientiae. Nihilominus non erit supervacaneum, quaestionem directe et in propria forma pertractare, tum propter materiae absconditas difficultates ex eo ortas, quod divina scientia in infinitum supergreditur scientiam intellectus nostri, tum ut sedulo vitentur multiplices aequivocationes, quae ex dissidentium philosophorum diversis opinionibus ortum habuerunt.

Multiplex cognitionis medium. Cum in praesenti disceptatione illud proprie in controversiam veniat, utrum Deus, qui immediate cognoscit seipsum, cognoscat etiam immediate alia a seipso diversa; vel potius ea intueatur in sua essentia, tamquam in obiecto cognito, *in quo* omnia alia cognoscuntur; in primis opportunum erit aliquid determinare de diverso medio cognitionis, quod reperitur in intellectu nostro, ut ad divini intellectus cognitionem in qua nihil est secundum rem ab ipsa distinctum, prout possibile est et per quamdam analogiam melius tutiusque procedamus. Qua in re sub oculos ponemus ipsa verba S. Thomae, qui sic rem persequitur: « Sciendum est quod in cognitione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum *sub quo* intellectus videt, quod disponit intellectum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est *quo* videt; et hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est *in quo* aliquid videtur: et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus: sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud: et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem: immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumen videat: quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia; sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam: visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel speculo. Similiter intellectus cognoscens causam in causato, fertur in ipsum causatum, sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae » (1).

Cognitio mediata et cognitio discursiva. Cum omnis cognitio discursiva, quae invenitur in intellectu nostro, qui propter propriam in

(1) *Quodlib.* 7, a. 1.

intelligendo imperfectionem ex uno cognito procedit ad aliud, sit etiam mediata, quia in uno cognito et per ipsum cognoscitur aliud; facile admodum est, male permiscere cognitionem mediatam cum cognitione discursiva, et utramque denegare Deo, eo quod discursiva imperfectionem et potentialitatem necessario includat. Unde propria ratio utriusque sedulo distinguenda est, ut appareat quandonam cognitio mediata involvat imperfectionem in cognoscente, et quandonam e contrario dicat imperfectionem in re cognita, et summam perfectionem ex parte intellectus cognoscentis. Discursus ergo rationis in scientia nostra potest esse duplex. Unus secundum successionem tantum; sicut, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionis. Porro in utroque discursu involvitur imperfectio, quia intellectus, qui intelligit discurrendo, cum intelligit unum, est in potentia ad aliud. Contra ea ad habendam cognitionem mediatam sufficit, ut unum cognoscatur in alio, tamquam in medio cognito, quia cognoscitur per speciem propriam alterius, quod est obiectum proportionatum illi virtuti cognoscitivae, cuius est proprius actus et mensura, et a qua formaliter praesupponitur; licet propter perfectionem et omnimodam simplicitatem subiecti cognoscentis utrumque cognoscatur unico actu, qui quoad rem non differt ab ipsa essentia cognoscentis.

Quare cognitio mediata ex sua generica ratione non solum non dicit imperfectionem ex parte cognoscentis, sed etiam quandoque potest denotare summam perfectionem; quando nimirum intellectus cognoscens est infinite intelligens, et res cognita est limitatae intelligibilitatis, ideoque cognosci nequit nisi in obiecto infinite intelligibili, quod solum est proportionatum intellectui absoluto cuius est proprium et primarium obiectum. Quod si cognitio est mediata, eo quod obiectum supergrediatur capacitatem intellectus cognoscentis, tunc cognitio mediata infert imperfectionem ex parte cognoscentis, et perfectionem ex parte rei cognitae. Unde in intellectu divino, qui cognoscit immediate suam essentiam et mediate creaturas, cognitio mediata est infinite perfecta ex parte cognoscentis, et denotat imperfectionem ex parte cognitorum: in intellectu autem creato, qui cognoscit immediate creaturas et mediate Deum, cognitio mediata involvit imperfectionem ex parte cognoscentis, et ex adverso indicat infinitam perfectionem ex parte rei cognitae.

Quid cognoscere aliquid in seipso vel in alio? Cum quaestio, quam prae manibus habemus, facile obscurari possit verborum ambiguitate, ut melius pateat, quo sensu nos negemus cum S. Thoma, res creatas a Deo cognosci in seipsis, placet afferre ipsa verba Doctoris Angelici, qui sic explicat, quid intersit inter cognoscere aliquid in seipso vel in alio tamquam in medio cognito: « Dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo *in seipso*, alio modo *in altero*. In seipso quidem

cognoscitur aliquid, quando cognoscitur *per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili:* sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur *per speciem continentis;* sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt *non in seipsis,* sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso » (1).

Quare controversia, quae in praesenti agitatur circa medium cognitionis, non respicit speciem intelligibilem, quae est principium cognitionis, neque intentionem intellectam seu Verbum mentis, quod in Deo omnes fatentur esse expressivum tum ipsius Dei, tum omnium creaturarum; sed versatur circa *medium obiectivum*, nempe circa obiectum, quod primario terminat cognitionem, et est ratio cognoscendi alia, quae in ipso virtualiter et eminenter continentur. Siquidem huiusmodi obiectum est terminus per se completus et primarius cognitionis; sed quia plura alia complectitur et eminenter continet, intellectus actuatus cognitione talis obiecti, in eo cognito adinvenit proprias rationes secundum quas cognoscit alia, quae propterea dicuntur termini secundarii suae cognitionis (2).

Diversae sententiae. Circa propositam et a nobis definitam quaestionem duplex ultro citroque defenditur sententia. Quidam enim propugnant, Deum cognoscere creaturas non solum in seipso, sed etiam in seipsis; et consequenter docent, divinam cognitionem directe et immediate terminari etiam ad res, quin transeat per divinam essentiam visam. Alii contra cum S. Thoma profitentur, divinam essentiam esse necessarium medium obiectivum pro qualibet divina cognitione, quae terminatur ad creaturas. Unde negant, Deum cognoscere res a se diversas immediate in seipsis; licet profiteantur, Deum, mediante sua essentia, perfecte et distincte cognoscere id quod res sunt in seipsis, si actu exsistunt extra causas, et etiam id quod esse possunt vel essent in seipsis, si adhuc considerantur et sunt in potentia causarum. Hanc pulcherrimam S. Thomae doctrinam, quae late serpit in tota eius philosophandi ratione circa Dei scientiam, ultro amplectimur et sequenti propositione defendendam suscipimus.

(1) 1 p. q. 14, a. 5.

(2) Quomodo divina essentia una exsistens, sit propria ratio intelligendi cuncta intelligibilia, declaratur a S. Thoma, *Contra gent.* lib. I, cap. LIX.

PROPOSITIO.

Deus cognoscit omnia a se diversa non immediate in seipsis sed in seipso, idest in sua essentia tamquam in medio cognito (1).

Prob. prop. Arg. I.um Id quod cognoscitur in seipso et immediate, cognoscitur per speciem adaequatam ipsi cognoscibili, ideoque cognoscitur ut obiectum primarium; et e contrario id quod cognoscitur mediate et in alio, cognoscitur per speciem alterius; ideoque cognoscitur ut obiectum secundarium. Atqui Deus omnia a se diversa cognoscit per suam essentiam, quae est species sibi ipsi adaequata et superexcedens omnes alias res, quas virtute continet, ideoque seipsum cognoscit ut obiectum primarium, et alia cognoscit tanquam obiecta secundaria. Ergo Deus omnia a se diversa cognoscit in seipso ut in medio cognito, et non immediate in seipsis.

Evol. arg. Efficacia istius argumenti probe intelligitur ex iis, quae de natura cognitionis passim tradit S. Thomas. Siquidem proprium cuiuslibet intelligentiae obiectum, quod primo et per se cognoscitur, debet esse consentaneum naturae subiecti intelligentis, quia cognitum est in cognoscente ad modum cognescentis (2). Unde ea, quorum species propriae et adaequatae sunt in aliquo intellectu, constituunt obiectum proprium illius intellectus, ad cuius modum per improprias et alienas notiones alia intelligit, quae eatenus cognoscuntur, quatenus cognoscitur obiectum proprium; et consequenter obiectum proprium cognoscitur primo et per se, alia cognoscuntur secundario. Sic obiectum proprium nostrae cognitionis in praesenti statu est quidditas abstracta rerum materialium, quia huiusmodi quidditas est proportionata naturae et modo essendi intellectus nostri, qui per speciem huiusmodi quidditatis omnia cognoscit. Vicissim obiectum proprium divinae mentis est ipse Deus, quia solummodo Deus ipse est proportionatus naturae et modo essendi intellectus divini. Sicut ergo nos naturaliter non possumus cognoscere Deum, nisi cognitis rebus creatis; ita Deus non potest res creatas cognoscere, nisi cognito seipso.

Arg. 2.um Intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligit, quam sua essentia, cum species intelligibilis comparetur ad intellectum sicut actus ad potentiam. Atqui essentia Dei non potest determinare divinum intellectum, nisi ad cognoscendum immediate et directe seipsam, alia vero prout in ipsa virtualiter continentur. Ergo Deus cognoscit seipsum immediate et directe in seipso; reliqua vero

(1) De hac re cf. S. Thom. 1 p. q. 14, a. 5; *Contra gent.* lib. I, cap. XLVIII, et alibi passim.

(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 85, a. 1.

intuetur prout in essentia sua immediate visa intelligibiliter continentur, ideoque in ea tamquam in medio cognito. Propositio minor, quae sola posset in controversiam venire, exhinde in aperto ponitur, quod divinus intellectus eatenus concipit et cognoscit determinatas rationes rerum, quatenus cognoscit suam essentiam non absolute prout est essentia, sed prout est diversimode participabilis a diversis rebus, quae eam imitantur vel ab ea deficiunt, idest cointellectis diversis proportionibus vel respectibus rerum ad ipsam. Ergo essentia primo et directe non ducit, nisi in cognitionem suipsius, et subinde ac secundario in cognitionem aliorum, quatenus continentur in ipsa; quippe quod, uti scite notavit Aquinas, « essentia rei non ducit proprie et directe in cognitionem alicuius, nisi eius cuius est essentia » (1). Iure ergo idem Doctor Angelicus, postquam probaverit, Deum primo et per se cognoscere seipsum; alia vero, quia ipsis est causa essendi, sic concludit: « Apparet, Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum; alia vero sicut *in essentia sua visa*. Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradit, dicens: Non secundum visionem singulis se immittit, sed *secundum causae continentiam* scit omnia. Et infra: Divina sapientia seipsam cognoscens, scit alia » (2).

Placita quorumdam qui non constanter loquuntur. Non desunt Auctores, qui ex una parte consentiunt cum S. Thoma in eo quod concedant, Deum nulla alia specie intelligibili moveri ad intelligendum, quam sua essentia, ideoque seipsum intelligere tamquam obiectum primarium suae scientiae; alia vero tamquam obiecta secundaria, cum Deus intelligatur per speciem sibi adaequatam, et alia intelligantur per speciem superexcedentem, quae comparatur ad res, quas repraesentat ut actus perfectissimus ad actus imperfectos. Ex alia vero parte recedentes a doctrina S. Thomae decernunt, Deum cognoscere res a se diversas non solum in seipso, sed etiam in seipsis. Haec loquendi ratio videtur vel inconstans, vel saltem abuti vocabula; nam cognoscere aliquid per speciem superexcedentem seu per speciem continentis, et cognoscere aliquid immediate et in seipso ex opposito dicuntur. Quod si laudati Auctores affirmare contendunt, Deum distincte et perfecte intueri non solum esse quod creaturae habent in ipso tamquam in causa totius participatae entitatis, sed etiam illud quod habent, vel habere possunt in seipsis et extra causas; tunc verissime loquuntur et illud affirmant, quod a nemine negari potest, sed extra quaestionem hoc in loco agitatam omnino vagantur. Siquidem plurimum differt inter cognoscere infallibiliter et distincte aliquid *prout est in se*, et cognoscere aliquid *immediate*. Primum semper denotat perfectionem ex parte cognoscentis. E contrario alterum non semper designat no-

(1) Opusc. *Compend. theol.* cap. XXX.
(2) *Contra gent.* lib. I, cap. XLIX.

bilitatem ex parte cognoscentis, quia res creata et finita non potest cognosci per speciem sibi adaequatam ideoque immediate, nisi ab intellectu creato et imperfecto; licet a Deo intelligatur prout est in se.

Confirm. I.° Veritas proposita, quam demonstrandam suscepimus, confirmari potest ex eo quod intelligibilia a Deo diversa intelliguntur ab eius intellectu vel quia per se et immediate movent ipsum ad intelligendum, vel quia intellectus divinus ad eorum cognitionem movetur a sua essentia, quae prout virtualiter et eminenter ea continet, cognoscitur a Deo ut imitabilis et participabilis secundum diversos gradus assimilationis rerum ad ipsam. Iam vero si datur primum, tunc necessario concedendum est, Deum moveri ad intelligendum ab aliquo sibi extraneo, quod compararetur ad divinum intellectum tamquam actus ad potentiam et tamquam mensura ad mensuratum, quae omnia sunt impossibilia et absurda, quia operationem intellectus divini similem faciunt operationis intellectus nostri. Sin vero conceditur secundum, tunc ratione connexi affirmandum est, res a Deo diversas ab ipso cognosci in sua essentia tamquam in medio viso et cognito, nempe per speciem non adaequatam rebus, sed adaequatam ipsi essentiae res omnes eminenter continenti; ideoque res cognosci per speciem continentis, et non immediate in seipsis.

Quare Doctor Subtilis, ut suaderet, rationes rerum intelligibiles praesupponi a divino intellectu et cognosci in seipsis, se contulit ad esse illud obiectivum et diminutum, quod independens a divino intellectu posuit, et simul variis rationibus conatus est subvertere doctrinam S. Thomae, qui ad explicandam dependentiam omnium intelligibilium finitorum ab intellectu divino, sapienter admodum tradiderat, Dei intellectum concipere et efformare distinctas singularum rerum rationes intelligibiles, seu formas exemplares, cognoscendo suam essentiam diversimode participabilem a diversis rebus.

Egregium Molinae tesfimonium. Doctrina nuper a nobis propugnata, quam ex purissimis S. Thomae fontibus hausimus, nobilissimos patronos sibi vindicat, inter eos praesertim, qui *Summam theologicam* Angelici Praeceptoris eruditis commentariis locupletarunt. Ad specimen placet huc transferre quae sapienter scripsit Molina, cuius ista sunt verba: « Secunda conclusio: Deus cognoscit alia a se *non in rebus ipsis, sed in seipso:* hoc est, intuitus divini intellectus non fertur aeque primo in suam essentiam ut in rem cognitam, et in naturas quas aliae res in seipsis habent; sed primo fertur in suam essentiam ut in obiectum primarium, in quo virtute continentur naturae aliarum rerum, et *mediante* essentia ita cognita, illo eodem intuitu cognoscit ac intuetur ulterius, ut obiectum secundarium, naturam cuiusque aliarum rerum propriam. Itaque cum dicimus, Deum non cognoscere alia a se in ipsismet rebus, non negamus, Deum cognoscere illud esse quod habent in seipsis, sed negamus cognoscere illud *immediate*,

atque ut obiectum primarium. Quod enim in alio obiecto prius cognito, in quo elucet, cognoscitur, non dicitur cognosci in se, sed in illo alio, etiamsi intuitus quo in alio cognoscitur, pertingat ad proprium esse illius rei, quae in alio percipitur » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Intellectus perfectissimus debet cognoscere res omnibus modis, quibus sunt cognoscibiles. Atqui res a Deo diversae, sunt cognoscibiles immediate et in seipsis. Ergo Deus cognoscit creaturas non solum in seipso, sed etiam in seipsis.

Resp. *Dist. mai.* Intellectus perfectissimus debet cognoscere res omnibus modis, quibus sunt cognoscibiles, si modus se tenet ex parte rei cognitae, *Conc.* Si modus consideratur ex parte cognoscentis, *Neg.* *Contradist. min.* Res a Deo diversae, sunt cognoscibiles immediate et in seipsis ab intellectu infinito, *Neg.* Ab intellectu creato, qui mensuratur ab ipsis, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Proprium est intellectus perfectissimi omnia intelligere modo perfectissimo, et cum modus perfectissimus non sit nisi unus, sic intellectus perfectissimus omnia cognoscere debet unico modo, nempe per suam essentiam, quae repraesentat immediate seipsam, et mediate omnia alia, quae continentur in ea eminenter, tamquam in principio et causa totius participatae realitatis. Quare ipsa perfectio intellectus infiniti in causa est, cur aliqua ab ipso cognoscantur mediate, et non in seipsis. Verum si modus sumitur ex parte rei cognitae, tunc intellectus perfectissimus rem cognoscit omnibus modis quibus cognoscibilis est; quia nihil est in re quod ab ipso non percipiatur, ideoque res cognoscitur non solum secundum quod actu est in se, sed etiam secundum quod est in potentia causae; non solum absolute, sed etiam secundum quod dicit ordinem ad alias res. Ceterum si difficultas valeret, Deus deberet etiam cognoscere res per discursum, quia res etiam illo modo cognoscibiles sunt. Unde aliud est intelligere, creaturas esse cognoscibiles pluribus modis, nempe tum in seipsis tum in alio, et aliud est cognoscere creaturas omnibus illis modis. Primum conceditur, quia Deus cognoscit et suum intelligendi modum, et modum intelligendi proprium creaturarum; alterum negatur, quia inter illos modos aliqui supponunt defectum in subiecto cognoscente.

Oppon. 2.° Deus natura sua est determinatus ad cognoscendum omne verum. Atqui si ad omnia cognoscenda determinatur a sua natura, aeque cognoscit omnia. Ergo cognoscit immediate non solum seipsum. sed etiam omnia alia a se diversa.

(1) Molina, in I^am part. *Sum.* q. 14, a. 5 et 6, Dist. unic.; cf. etiam Lessium, *De perf. Div.* lib. VI, cap. I, n. 4.

Resp. *Dist. mai.* Deus natura sua est determinatus ad cognoscendum omne verum, modo suae naturae consentaneo, *Conc.* Ad cognoscendum omne verum, modo qui imperfectionem in cognoscente involvit, *Neg. Contradist. min.* Aeque cognoscit omnia, idest omnia cognoscit immediate et in seipsis, *Neg.* Idest eius cognitio extenditur ad omnia, *Conc.* et *Neg. cons.* Solutio patet ex dictis.

Oppon. 3.° Res quae non cognoscitur per speciem sibi adaequatam, sed per speciem alterius, imperfecte cognoscitur. Atqui Deus perfectissime cognoscit creaturas. Ergo cognoscit in seipsis.

Resp. *Dist. mai.* Res quae cognoscitur per speciem alienam, cognoscitur imperfecte, si illa species non repraesentat rem secundum omnes perfectiones et differentias ipsius, *Conc.* Si illa species repraesentat rem secundum propriam et differentialem rationem ipsius, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Siquidem, uti diximus, divina essentia ita est species et similitudo omnium, ut propter suam infinitam perfectionem omnia a se diversa repraesentet distinctissime et secundum proprias cuiusque differentias (1).

Oppon. 4.° Deus eadem ratione cognoscit seipsum et alia. Atqui seipsum cognoscit immediate et in seipso. Ergo etiam alia a se diversa debet cognoscere immediate et in seipsis.

Resp. *Dist. mai.* Deus eadem ratione intelligit omnia, si ratio sumitur ex parte cognoscentis, *Conc.* Si sumitur ex parte rei cognitae, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* En quomodo S. Thomas huic difficultati occurrit: « Dicendum quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione cognoscit se et alia, quia et idem cognoscens, et idem cognitionis actus, et idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitae, sic non eadem ratione se cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliae per assimilationem; et ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est, quod eius est essentia et aliorum similitudo » (2).

Oppon. 5.° Deus cognoscit creaturas secundum quod sunt in propria natura. Atqui cognoscere res secundum quod sunt in propria natura, idem est atque eas cognoscere in seipsis. Ergo Deus cognoscit alia a se in seipsis, et non solum in seipso.

Resp. *Dist. mai.* Deus cognoscit creaturas secundum quod sunt in propria natura, si *secundum quod* refertur ad cognitionem ex parte cogniti, *Conc.* *Si secundum quod* refertur ad cognitionem ex parte cognoscentis, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Quando dicimus, Deum cognoscere creaturas prout sunt

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 14, a. 6.
(2) *QQ. DD. De Ver.* q. 2, a. 3 ad 6.

in propria natura; si *secundum quod* determinat cognitionem ex parte rei cognitae, tunc sensus propositionis est, quod Deus cognoscat non solum esse, quod habent in ipso tamquam in causa secundum quod sunt unum cum eo; sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo: et hic sensus est verissimus. Quod si *secundum quod* determinat cognitionem ex parte cognoscentis, tunc sensus propositionis est, quod Deus cognoscat creaturas per speciem, quae est ipsa essentia creaturae; et hic sensus est falsus (1).

Oppon. 6.° Si Deus non cognoscit res creatas in seipsis, sed in seipso, cognoscit eas in unico medio. Atqui unicum medium cognitionis non potest esse propria ratio et perfecta similitudo plurium rerum. Ergo ad habendam distinctam cognitionem diversarum rerum, Deus debet eas cognoscere in seipsis.

Resp. *Dist. mai.* Si Deus cognoscit res solum in seipso, eas intuetur in unico medio, quod se habet ad cognita per modum excedentis, *Conc.* Quod se habet per modum adaequationis, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Siquidem, uti notat S. Thomas: « divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis » (2).

Oppon. 7.° Si Deus cognoscit creaturas in seipso et non in seipsis, eas non cognoscit per speciem propriam. Atqui res quae non cognoscitur per propriam speciem, cognoscitur confuse et indistincte. Ergo Deus creaturas cognoscere debet in seipsis.

Resp. *Dist. mai.* Si Deus non cognoscit creaturas in seipsis, eas minime cognoscit per speciem propriam, si proprium opponitur alieno, *Conc.* Si proprium opponitur communi, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Si enim proprium opponitur alieno, tunc species, quae non est propria, potest repraesentare plures res secundum determinatas perfectiones et differentias. Verum si proprium opponitur communi, tunc species, quae non est propria, repraesentat res in communi, ideoque indistincte et confuse.

Oppon. 8.° Effectus qui cognoscuntur mediante causa, cognoscuntur per discursum. Atqui in Deo nullus datur discursus. Ergo Deus non cognoscit res creatas mediante sua essentia.

Resp. *Dist. mai.* Effectus qui cognoscuntur mediante causa, cognoscuntur per discursum, si causa et effectus cognoscuntur diverso actu, *Conc.* Si causa et effectus percipiuntur eodem actu, *Neg.* (3).

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD.* loc. cit. ad 2, et a. 4 ad 6.
(2) I p. q. 14, a. 6 ad 3; cf. etiam *QQ. DD. De Ver.* q. 2, a. 4 ad 2.
(3) Cf. S. Thom. I p. q. 14, a. 7.

SCHOLION. Controversia de scientia media non est confundenda cum quaestione de immediata vel mediata cognitione futuribilium. Problema quod proxime discutiendum aggressi sumus, illud unum inquirebat, utrum nempe Deus res omnes a se diversas, quae quocumque modo participant rationem entis, cognosceret in seipso vel in seipsis, idest mediate vel immediate. Nos ad infinitam perfectionem et omnimodam independentiam scientiae divinae in tuto ponendam sequuti sumus doctrinam a S. Thoma diserte et passim traditam, quae decernit, Deum cognoscere omnia intelligibilia a se diversa mediate et in seipso, non autem immediate et in seipsis. Iam vero nonnulli ex recentioribus tum ex fautoribus tum ex adversariis scientiae mediae opinati sunt, substantiam controversiae circa scientiam mediam esse cum quaestione de medio cognitionis necessario nexu copulatam, ita ut, si Deus futuribilia cognoscit in seipsis, admitti debeat scientia media, et e contrario si ea cognoscit in seipso tantum, actum sit de scientia, quam mediam vocavimus.

Unde quidam scientiae mediae assertores ad scientiam mediam defendendam recurrunt ad hoc quod Deus futura conditionata cognoscat in seipsis, seu, ut aiunt, in eorum obiectiva veritate. Contra quidam scientiae mediae osores, ex eo quod defendant, Deum omnia a se diversa cognoscere in seipso tamquam in medio cognito, de subverso praecipuo fundamento scientiae mediae gloriantur. Hinc ex una parte tamquam desertores scientiae mediae describuntur illi, qui cum S. Thoma profitentur, Deum omnia cognoscere in sua essentia; ex alia vero parte assertores scientiae mediae conclamantur a doctrina S. Thomae agminatim recedere. Et sic in re perdifficili et abscondita facile capiuntur quotquot in his quaestionibus sunt leviter versati, et praesertim iuvenes, qui infirmo tempore aetatis suum iudicium adhibere non solent, et id ratum crebro habent, quod a magistris suis vel iudicatum vel simpliciter affirmatum vident.

Verum enim utrique nostro iudicio frustra sunt, nam substantia controversiae ultro citroque circa scientiam mediam agitatae omnino independens est a praesenti quaestione, in qua ambigitur utrum, Deus intelligibilia a se diversa intueatur mediate vel immediate, idest in seipso vel in seipsis. Hoc evidenter et certo certius demonstratur ex ipsa doctrina, quam de scientia divina professi sunt Theologi illi qui sive in asserenda sive in impugnanda scientia media uti principes ab omnibus habentur. Siquidem iam citavimus Ludovicum Molinam doctissimum scientiae mediae defensorem, qui diserte docuit, Deum non cognoscere intelligibilia a se diversa in propriis naturis, sed ea intueri in sua essentia. Immo idem auctor doctrinam illam, quam generatim tradiderat de omnibus intelligibilibus a Deo diversis applicavit futuris hypothetice contingentibus. Cum enim triplicem scientiam in Deo distinxisset, de tertia scribens, quae est futuribilium, sic eloquutus est:

« Tertiam denique mediam scientiam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii *in sua essentia intuitus est,* quid pro sua innata libertate, si hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset; cum tamen posset, si vellet, facere reapse oppositum » (1). Quo ex testimonio sicut et ex alio superius recitato evidentissime patet cuilibet vel leviter attendenti, scientiam mediam ex sententia Molinae haudquaquam fundari in immediata cognitione futuribilium.

Neque diversimode hac super re sentiebant antiquiores scientiae mediae adversarii, qui ad explicandam in Deo certam futuribilium cognitionem recurrebant ad Dei decreta praedeterminantia voluntatem liberam creaturae. Etenim Didacus Alvarez declarans statum quaestionis inter utramque Scholam agitatae, diserte affirmat, cardinem controversiae in hoc proprie esse situm, utrum nempe Deus cognoscat futura conditionata antecedenter ad omnem suam liberam determinationem, vel potius consequenter ad decretum suae voluntatis praedeterminantis, quod tale quid sit futurum adimpleta conditione. En eius verba: « Futura conditionata... si accipiantur ut antecedunt omne decretum divinae voluntatis praedeterminantis quod tale quid sit futurum, adimpleta conditione, non cadunt sub scientia... nec ut sic sunt scibilia infallibiliter etiam a Deo, sed solum cognoscuntur ut possibilia fieri. Verbi gratia: scit quidem Deus certo et infallibiliter, quod si creasset modo alios Angelos in gratia habituali, et decrevisset voluntate absoluta et efficaci, quod illi perseverarent in gratia, ita fieret et de facto perseverarent... Sed tamen si secludatur huiusmodi decretum, non est scibile, quid illi Angeli, si crearentur in gratia, determinate facerent ex sua innata libertate, neque est cognoscibile scientia infallibili etiam a Deo, utrum illi in particulari essent perseveraturi, an in peccatum consensuri, sed solum quid in tali casu possent facere: et idem proportionaliter dicendum de aliis consimilibus futuris conditionatis a creata voluntate dependentibus. **Haec conclusio est directe contra assertores scientiae mediae** » (2).

Ex citatis tum Ludovici Molinae, tum Didaci Alvarez testimoniis in promptu est, controversiam de scientia media minime esse confundendam cum controversia de medio scientiae, in qua inquiritur utrum Deus mediate vel immediate cognoscat res a se diversas, licet aliqui ad scientiam mediam defendendam docuerint, futuribilia cognoscere in seipsis, quod et a veritate alienum putamus, et nullo modo esse accommodatum, si daretur, ad controversiam dirimendam. Cum enim omnes conveniant, Deum hypothetice futura certo et infallibiliter cognoscere, et simul consentiant, divinum intellectum determinari ad intel-

(1) Molina, in 1am p. *Summ.* q. 14, a. 13, disp. 17.

(2) Alvarez, *De auxiliis,* lib. II, disp. 4, n. 10.

ligendum unice a sua essentia, tamquam a specie intelligibili et omnium repraesentativa, illud proprie in controversiam venire potest, nimirum quomodo divina essentia possit esse similitudo et species manifestativa talium intelligibilium. Unde recurrere ad hoc quod Deus illa cognoscat in seipsis, quaestionem propositam insolutam relinquit, et aliquid affirmat, quod omnino a veritate alienum videtur; nam obiectiva illa veritas futuribilium praesupponi non potest intellectui divino, qui est causa et mensura omnis veritatis et intelligibilitatis, ideoque intellectus absolutus in efformandis ideis seu formis exemplaribus rerum non respicit ad aliquod prototypon extra ipsum positum, cum extra ipsum ante rerum creationem nihil sit neque ad ordinem realem neque ad ordinem idealem pertinens. Qui secus diceret, cogeretur se conferre vel ad esse illud obiectivum et diminutum Scotistarum, vel ad ideas per se subsistentes Platonis.

Substantia ergo controversiae, fatentibus ipsis adversariis scientiae mediae, in eo viget, quod ipsi tueantur, divinum intellectum non cognoscere futuribilia in sua essentia nisi consequenter ad decreta divinae voluntatis praedeterminantis ad unum; antecedenter vero ad decreta voluntatis praedeterminantis cognoscere ea solum ut possibilia. Contra nos contendimus, Deum cognoscere hypothetice futura antecedenter ad sua decreta, quibus determinat ea esse transferenda ad ordinem exsistentiae. Unde cum ipsi osores scientiae mediae fateantur, huiusmodi futuribilia non posse cognosci scientia visionis, nisi post decreta, et ante decreta non cognosci nisi ut possibilia, consequenter admittere tenentur, exsistere scientiam mediam, si probatum fuerit, Deum ante decretum suae voluntatis praedeterminantis, futuribilia cognoscere ut futuribilia, et non ut simpliciter possibilia.

ARTICULUS III.

IN QUO MEDIO DEUS FUTURA CONDITIONATA COGNOSCAT.

QUAESTIO CIRCUMSCRIBITUR. Cum intellectus divinus sit infinite perfectus, et idem secundum rem cum esse Dei per se subsistenti, necessario extendi debet ad omnia cognoscenda, ideoque etiam ad contingentia sub conditione futura. Ex eadem infinita in intelligendo perfectione facile eruitur, uti demonstravimus, Deum omnia cognoscere in seipso, idest in sua essentia, quae est species intelligibilis et similitudo omnium rerum, sive earum quae actu sunt extra causas, sive earum quae quocumque modo sunt in potentia vel ipsius Dei, vel etiam creaturarum. Quare praesens quaestio non eo spectat ut decernatur, utrum Deus cognoscat futuribilia in seipso vel in seipsis, idest mediante sua essentia vel immediate, cum hoc iam a nobis determinatum sit; sed potius investigandum venit, quo pacto accipienda sit divina

essentia, ut possit esse ratio repraesentativa seu idea futuribilium, quae sicut cetera a Deo diversa obiecto secundario divinae scientiae continentur, et consequenter in obiecto primario tamquam in medio cognito percipiuntur.

Quaestio sic definita longe difficillima est in tota hac de scientia Dei materia, et cum ex ea ultimo pendeat disceptatio de cognitione futurorum absolute contingentium, eius maxima difficultas in causa fuit, cur gravissimi theologi arbitrati sint, modum quo Deus liberas actiones creaturarum praevideat, homini mortali esse inaccessum; ideoque cum Apostolo repetendum: « O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! » (1). Unde in propositi problematis aliquali declaratione breviter et generatim procedendum nobis esse intelligimus; nimirum potius negando et removendo modos illos, qui vel scientiam Dei imperfectam efficiunt, vel contingentiam rerum perimunt; quam assignando in particulari modum illum ineffabilem secundum quem infinitus Dei intellectus determinate et infallibiliter cognoscat secundum ordinem praesentis ad praesens, quid causa libera et contingens, idest ad opposita se habens, eligeret prae opposito in hac vel illa conditione, quae tamen ipsam contingentem relinquat. Propter summam rei, de qua ambigebatur, difficultatem factum est, ut philosophi et praesertim theologi mire ingenia sua exercuerint, et multiplices modos proposuerint solvendae quaestionis. Nos brevitatis causa unum vel alterum ad trutinum revocabimus, et quid nobis verosimilius videtur absque ulla vincendi pertinacia subiiciemus.

Prima sententia. Principio quidem nobis occurrit sententia eorum, qui ad explicandum quomodo Deus futuribilia certo cognoscat, docent, Deum intueri huiusmodi eventus hypothetice futuros in suis decretis praedeterminantibus ad unum creatas voluntates. Haec decreta a suis assertoribus dicuntur *subiective absolute* et *obiective conditionata*, quippe quod per ea Deus ab aeterno statuit quomodo praedeterminaret in individuo cunctas causas liberas in omni possibili circumstantia spectatas. Iuxta hanc sententiam loquutus est Didacus Alvarez paulo ante citatus, inquiens: « Futura conditionata... si accipiantur ut antecedunt omne decretum divinae voluntatis *praedeterminantis*, quod tale quid sit futurum, adimpleta conditione, non cadunt sub scientia... nec ut sic sunt scibilia infallibiliter etiam a Deo, sed solum cognoscuntur ut possibilia fieri » (2).

Secunda sententia affirmat, Deum certo et infallibiliter cognoscere futura conditionata in seipsis seu in eorum obiectiva veritate. Haec

(1) *Epist. ad Rom.* cap. XI, v. 33.

(2) *De auxil.* lib. II, disp. 4, n. 10; de expositione huius sententiae, cf. Kleutgen, *De ipso Deo*, q. 3, cap. II, a. 17, p. 319.

sententia si decernit, Deum cognoscere futuribilia secundum esse quod haberent in seipsis, si haec vel illa conditio poneretur, tunc eo redit quod affirmet, Deum cognoscere futuribilia qua futuribilia, et sic problema propositum neque explicat neque attingit. Si vero decernit, conditionate futura *immediate* a Deo cognosci in seipsis, tunc iam superius refutata est, cum Deus nihil a seipso diversum cognoscat, nisi in sua essentia tamquam in medio cognito (1).

Tertia sententia tuetur, Deum certo et infallibiliter percipere contingentia sub conditione futura in sua essentia antecedenter ad quodlibet decretum praedeterminans divinae voluntatis. Quo sensu hoc sumendum sit, sequenti propositione declarabitur.

PROPOSITIO.

Deus contingentia conditionate futura non cognoscit in decretis suae voluntatis praedeterminantibus actiones creaturarum, sed antecedenter ad quodlibet decretum ea intuetur in sua essentia, prout est idea cuiuslibet entis participati secundum omnes modos necessitatis et contingentiae.

Prob. I.ª pars, nempe Deum non cognoscere hypothetice futura in suis decretis ad unum praedeterminantibus; quod sic effici potest. Contingentia sub conditione futura nequeunt cognosci a Deo in decretis praedeterminantibus, subiective absolutis et obiective conditionatis, si praedeterminatio ad unum componi non potest cum ipsa contingentia actus. Atqui ita res habet. Ergo contingentia hypothetice futura non cognoscuntur a Deo in decretis voluntatem creatam praedeterminantibus ad unum. Propositio minor circa quam tota vertitur controversia, licet magis directe tractabitur in quaestione de influxu divino in operationibus creaturarum; nihilominus pro praesenti disceptatione sic potest breviter demonstrari. De ratione actus contingenter exeuntis a voluntate creata est, ut, positis omnibus praerequisitis ad agendum, huiusmodi actus sit in potestate voluntatis, seu integrum sit voluntati agere vel non agere, eligere hoc vel illud. Atqui posita praedeterminatione ad unum, actus non remanet amplius in potestate voluntatis. Ergo praedeterminatio ad unum componi nequit cum contingentia eventus futuri.

Quare S. Thomas ad salvandum dominium voluntatis creatae in suos actus liberos diserte excludit determinationem ad unum a causa extrinseca procedentem. Ad specimen unum vel alterum locum S. Doctoris citabimus. Ait enim: « Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit

(1) De hac secunda opinione, cf. laudatum Kleutgen, loc. cit. p. 320.

determinationem virtutis ad unum, et molestiam (al. violentiam) causae exterius agentis. Non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari; et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus *seipsum cognoscendo,* huiusmodi cognoscere possit » (1). Et alibi: « Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo *determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis* » (2). Et alibi: « Ipsa potentia voluntatis quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, *non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate* » (3).

Prob. 2.ª pars, quae in eo quod affirmat, eventus hypothetice contingentes praecognosci a Deo in sua essentia antecedenter ad quodlibet decretum, rite concluditur ex superius demonstratis. Siquidem ostensum est 1), Deum percipere res a se diversas non in seipsis, sed in seipso, nempe in sua essentia prout cognoscitur ut imitabilis et participabilis diversimode a diversis rebus; ostensum est 2), Deus eventus contingenter futuros non cognoscere in sua essentia consequenter ad decreta praedeterminantia ad unum creatas voluntates. Ergo licet omnino inferre, futura contingentia cognosci a Deo in sua essentia antecedenter ad quodlibet decretum praedeterminans. Verum enim in eo quod subiungimus, essentiam divinam esse similitudinem et ideam hypothetice contingentium, prout accipitur ut propria ratio cuiuslibet entis participati, tangitur a nobis modus proprius, secundum quem essentia divina repraesentat huiusmodi determinata intelligibilia. Cum autem hic modus, qui proprius est intellectus divini, superet omnino aciem conspectumque intellectus nostri, ad eum quadantenus declarandum memores infirmitatis nostrae pauca admodum, dicemus quae verosimilia nobis videntur, et sic excelsa Dei balbutiendo resonabimus, exclamantes cum propheta: « Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata est, et non potero ad eam » (4).

Intellectus ergo divinus, quemadmodum superius explicavimus, contemplando suam essentiam prout est imitabilis et participabilis a creaturis, adinvenit omnes possibiles modos assimilationis et imitabilitatis ipsius, et sic cognoscit omnia possibilia et omnes modos singularitatis eorum. Unde divinus intuitus fertur in omnem voluntatem creabilem, secundum quod est haec et ab omni alia voluntate creabili distincta. Cum autem scientia Dei mensuretur aeternitate, quae tota

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. LXVIII.
(2) *QQ. DD. De Pot.*, q. 3, a. 7 ad 13.
(3) 2 *Sent.* Dist. 39, q. 1, a. 1.
(4) Psalm. 138.

simul exsistens omnes possibiles durationes eminenter in se complectitur, necesse est ut omnes possibiles voluntates sub qualibet circumstantia positas pro quolibet signo possibilis durationis praesentialiter attingat; ideoque omnes actus quos voluntas poneret sub quacumque hypothesi, secundum ordinem praesentis ad praesens, cognoscuntur a Deo. Siquidem quilibet talis actus prout a libero arbitrio contingenter prae suo opposito egreditur, constituit determinatum quemdam modum, quo haec in individuo voluntas divinam libertatem imperfecte et deficienter imitatur. Et ea de re concludimus, Deum cognoscere liberos eventus sub conditione futuros in sua essentia, prout est idea totius entis, secundum omnes modos necessitatis et contingentiae.

En quomodo Molina in hac quaestione sententiam suam exponit: « Secundo, Deus per scientiam naturalem seipsum comprehendit, et in seipso omnia, quae in ipso eminenter sunt, atque adeo liberum arbitrium cuiuscumque creaturae, quam per suam omnipotentiam potest condere: ergo ante ullam liberam determinationem suae voluntatis ex altitudine suae scientiae naturalis, qua infinite superat singula, quae in seipso eminenter continet, penetrat quid liberum arbitrium cuiusque creaturae, data hypothesi, quod velit illud creare in hoc vel in illo ordine rerum cum his vel illis circumstantiis aut auxiliis, pro sua innata libertate sit facturum; cum tamen, si vellet, posset continere actum vel facere oppositum, et si esset id facturum, ut libere potest, Deus id ipsum prospiceret; non vero quod re ipsa ab eo faciendum esse prospicit » (1) Et alibi: « Dicendum est, per ideas divinas essentiamque divinam cognitam ut obiectum primarium certo repraesentari Deo, qui tum suam essentiam, tum singula quae in ea ipsa infinite perfectius, quam in seipsis continentur, altissimo et eminentissimo modo comprehendit, repraesentari inquam naturaliter seu non libere ante omnem actum et determinationem liberam voluntatis divinae complexiones omnes contingentes, non solum secundum esse possibile; sed etiam secundum esse futurum, non absolute, sed sub conditione et ex hypothesi quod Deus statuat hunc vel illum ordinem rerum et causarum cum his vel illis circumstantiis causare » (2).

Conclusio. Ut huic difficillimae quaestioni finem imponamus, non erit inopportunum in medium proferre sapientissima verba Cardinalis Bellarmini, qui postquam hac in re suam sententiam declaraverit, sic concludit: « Res est omnino difficilis et fortasse in hac vita incomprehensibilis, qua ratione Deus futura praenoscat. Et hoc videtur indicasse David in Psalmo 138, cum ait: *Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam.* Illud enim *ex me*

(1) Molina, in 1am p. *Summ.* q. 14, a. 13, disp. 14, in medio.
(2) Molina, loc. cit. disp. 15, § Iuxta ea.

hebraica phrasi significat *prae me* sive *super me;* ut sensus sit: Mirabilior est modus scientiae tuae, quam ut ego eum comprehendere possim; quomodo videlicet *intellexeris cogitationes meas de longe* » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Quicumque cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Atqui si Deus cognoscit futuribilia in sua essentia, intuetur effectus contingentes in suis causis. Ergo in ea hypothesi non habet de illis certam sed solum coniecturalem cognitionem.

Resp. *Dist. mai.* Qui cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem, si effectum cognoscit in causa efficiente in actu primo spectata, prout ad opposita se habet, *Conc.* Si effectum cognoscit in causa prima exemplari, quae est similitudo perfectissima tum omnium causarum tum effectuum, prout spectantur sive in actu primo, sive in actu secundo possibili, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Principium illud a S. Thoma crebro usurpatum, nimirum: *Effectus contingens non potest certo cognosci, si cernitur in sua causa tantum*, evidenter intelligendum est de causa efficiente considerata in actu primo, prout dicit indifferentiam ad opposita, ideoque non potest ducere in certam cognitionem unius oppositi potius quam alterius; in hoc quippe casu non cognoscitur nisi virtus causae, quae se habet ad utrumque. Verum hoc non impedit, quominus aliquis effectus contingens certo et infallibiliter cognoscatur in divina essentia, quae prout est causa exemplaris omnium, propter infinitam suam perfectionem determinate et modo ineffabili repraesentat singula vel absolute vel hypothetice, secundum ordinem praesentis ad praesens, cum divina essentia sit similitudo totius entis participati, secundum omnes status possibilitatis et exsistentiae, necessitatis et contingentiae.

Oppon. 2.° In complexione contingenti, quae est indifferens ad hoc ut sit vel non sit, ideae in Deo non repraesentant iunctionem praedicati cum subiecto, sed solum extrema talis complexionis. Atqui ex sola notitia extremorum quantumvis perfecta non potest cognosci veritas complexionis. Ergo solae ideae divinae non possunt esse Deo ratio sufficiens cognoscendi futura contingentia.

Resp. *Dist. mai.* Ideae divinae non repraesentant iunctionem praedicati cum subiecto complexionis contingentis, antecedenter ad omnem hypothesim, *Conc.* Sub conditione et ex hypothesi quod Deus velit hunc vel illum ordinem rerum creare, *Neg. Conc. min.*

Explico. Scotus proponit hanc difficultatem et tres alias huius

(1) Bellarm. Controv. *De gratia et lib. arb.* lib. IV, cap. XV.

similes ad ostendendum, divinam essentiam non posse esse ideam futurorum contingentium, nisi accedat determinatio ad unum ex parte divinae voluntatis (1); et hoc adversus S. Bonaventuram, qui affirmat, ideo Deum futura contingentia certo cognoscere, quia in se habet ideas omnium rerum, per quas certo futura omnia cognoscit, ac si illa haberet praesentia secundum suas exsistentias (2). Verum frustra est Doctor Subtilis, cum divina essentia sit forma exemplaris totius entis secundum omnes status suae potentiae, ideoque Deus ab aeterno ex altitudine suae scientiae videat in ea modo ineffabili et superante captum intellectus nostri omnia contingentia conditionata, ex hypothesi quod voluerit talem vel talem ordinem rerum in aliqua differentia temporis creare. Unde ultro subscribimus Molinae, qui ita occurrit Scoto: « Ad primum argumentum Scoti neganda est maior. Ex hypothesi namque, et sub conditione, quod Deus hunc vel illum ordinem rerum velit creare, ideae divinae naturaliter repraesentant Deo, ante omnem determinationem liberam suae voluntatis, omnem complexionem contingentem futuram sub illa hypothesi et conditione; idque propter altitudinem et excellentiam divini intellectus et divinae scientiae, atque obiecti primarii supra obiecta omnia secundaria, quae in eo eminenter continentur » (3). Quibus ex verbis facile est videre, posteriores assertores divinae voluntatis praedeterminantis ad unum liberas voluntates ex fontibus Scoti hortos suos irrigasse, non secus ac auctores asserentes, Deum cognoscere futuribilia in seipsis et in veritate obiectiva. Illud autem prodigio simile est, quod tum primi tum secundi propriam sententiam Doctori Angelico attribuant, et in eius auctoritate delitescere conentur!

Oppon. 3.° Complexiones contingentes libere cognoscuntur a Deo. Atqui ideae divinae necessario et naturaliter repraesentant. Ergo ratio cognoscendi futura contingentia non potest reponi in solis ideis divinis. Sic idem Scotus.

Resp. *Dist. mai.* Complexiones contingentes si cognoscuntur in esse futuro simpliciter et absolute et absque ulla hypothesi, libere cognoscuntur a Deo, *Conc.* Si cognoscuntur ex hypothesi quod velit hunc vel illum ordinem creare, cognoscuntur libere, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* « Dicendum est, ait laudatus Molina, quamvis complexiones contingentes in esse futuro simpliciter et absque ulla conditione et hypothesi, non naturaliter, sed libere a Deo cognoscantur; quod tamen sint futurae ex hypothesi, quod hunc vel illum ordinem rerum et causarum velit creare, non libere, sed per scientiam, quae antecedit omnem actum liberum voluntatis divinae cognosci » (4).

(1) Cf. Scot. 1 *Sent.* Dist. 39, a. 1, n. 7.

(2) Cf. S. Bonavent. 1 *Sent.* Dist. 39, a. 2, q. 3.

(3) Molina, in 1am p. *Summ.* q. 14, a. 13, disp. 15.

(4) Molina, loc. cit.

QUAESTIO VIII.

De divina voluntate (1).

CONTINUATIO RERUM. Cum satis a nobis disputatum sit de intellectu et scientia Dei, rerum ordo et nexus postulat, ut aliquid dicamus de divina voluntate. Siquidem in omni natura spirituali voluntas sequitur intellectum, quia in quolibet intelligente datur inclinatio et tendentia ad formam apprehensam per intellectum, quae inclinatio dicitur appetitus rationalis, vel alio nomine nuncupatur voluntas. Cum autem voluntas seu tendentia ad bonum apprehensum per intellectum, ex una parte constituat in creaturis peculiarem quamdam facultatem tum a ceteris potentiis, tum a substantia volentis distinctam, et ex alia parte sit perfectio simpliciter simplex, exinde sequitur, voluntatem propriissime esse in Deo; ita tamen ut a divina essentia distinguatur dumtaxat secundum rationem intelligibilem et modum significandi, et non secundum rem et veritatem. Quare sicut de divino intellectu agentes primo demonstravimus, dari in Deo intellectum, et deinde assignavimus obiectum primarium et obiecta secundaria divinae cognitionis; sic disserentes de divina voluntate, primo disseremus de exsistentia voluntatis in Deo, et subinde eius obiectum primarium et obiecta secundaria determinabimus.

ARTICULUS I.

UTRUM IN DEO SIT VOLUNTAS.

QUAESTIO DEFINITUR. Cum voluntas in creaturis intellectu et ratione pollentibus sit inclinatio seu tendentia ad bonum, idest ad aliquid sibi conveniens apprehensum per intellectum, praesens quaestio non eo spectat ut investiget, utrum haec perfectio, quae viget in creaturis, eminenter et modo perfectissimo praecontineatur in Deo, qui est principium et causa totius realitatis et perfectionis, quae participatur a rebus, quas condidit. In eo quippe sensu Deus in se praehabet omnes perfectiones et essendi nobilitates, quae sparsae sunt et disseminatae in creaturis, quae quamdam Dei similitudinem plus minusve perfectam gerunt, sive haec perfectio constituat appetitum rationalem, sive constituat appetitum sensitivum et etiam naturalem. Sensus ergo quaestionis est, utrum facultas illa seu perfectio, quae in-

(1) De hac quaestione cf. S. Thom. 1. p. q. 19; *Contra gent*. lib. I, cap. LXXII et seq.; *QQ. DD. De Ver*. q. 23; I *Sent*. Dist. 45.

venitur in creaturis intellectualibus et dicitur voluntas, non metaphorice, sed secundum propriam rationem nominis praedicetur de Deo, ita ut per illud nomen aliquid significetur, quod vere et proprie sit in Deo, licet modo excellentiori et infinite perfecto reperiatur in ipso. Quaestionis sic definitae solutio sequenti propositione dabitur.

PROPOSITIO.

In Deo admittenda est voluntas, quae est unum idemque cum sua essentia, et a qua removendae sunt omnes imperfectiones, quae reperiuntur in creata voluntate.

Prob. I.ª pars. In Deo est intellectus. Atqui in omni habente intellectum admittenda est voluntas. Ergo Deus habet voluntatem. Cum propositio maior iam probata sit alibi, sic potest in praesentiarum suaderi cum S. Thoma propositio minor propositi argumenti. Quaelibet res naturalis hanc habitudinem habet ad formam naturalem, quae est eius perfectio et bonum, ut quando illam non habet, tendat in eam, et e contrario quando illam habet, quiescat in ea, et haec habitudo ad proprium bonum in carentibus cognitione nuncupatur appetitus naturalis. Iam vero natura intellectualis habet eamdem habitudinem ad bonum apprehensum per formam intelligibilem; quia forma intelligibilis, per quam est intelligens actu, est eius perfectio et bonum. Ergo in quolibet intelligente est appetitus rationalis consequens formam apprehensam per intellectum, per quem tendit ad proprium bonum, quando illud non habet, et quiescit in illo iam habito, ideoque in quolibet intelligente est voluntas (1).

Confir. Forma per intellectum considerata non movet ad aliquid exterius agendum, nisi mediante voluntate cuius obiectum est finis et bonum ; sicut patet in artifice concipiente in suo intellectu formam domus. Atqui Deus sicut artifex sapientissimus ad extra operatur secundum ideam seu formam exemplarem in suo intellectu conceptam. Ergo in Deo est voluntas, quae ipsum ad operandum movet. Unde in Deo, qui creaturas omnes ad imitationem suae perfectissimae essentiae condidit, intellectus dicitur dirigens, voluntas dicitur imperans, et demum potentia dicitur exsequens.

Prob. 2.ª pars. Si divina voluntas esset realiter distincta ab essentia, compararetur ad divinam substantiam ut accidens et perfectio ad subiectum, quia substantia Dei est aliquid completum in esse. Atqui divina essentia est actus purissimus a se excludens omnem rationem potentiae et imperfectionis. Ergo Dei voluntas non differt realiter ab essentia, sed solum secundum rationem significandi.

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 19, a. 1.

Confir. Ex eo quod, cum Deus sit ipsum esse per se subsistens, et actus purissimus, operatur per suam essentiam, quia omne agens agit in quantum est actu. Iam vero velle est quaedam operatio Dei. Ergo Deus est volens per suam essentiam (1).

Prob. 3.ª pars, quae rite et evidenter infertur ex secunda. Si enim Dei voluntas eiusque operatio identificatur cum divina essentia, quae est ipsum esse subsistens, in se complectens in una simplicissima realitate omnes essendi nobilitates et perfectiones, admittere aliquam imperfectionem et potentialitatem in divina voluntate idem esset atque duo contradictoria et secum pugnantia simul coniungere; quippe quod eadem Dei essentia fingeretur perfecta simul et imperfecta, actus purus et actus potentiae commistus.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.º Voluntas est appetitus quidam. Atqui appetitus denotat imperfectionem, cum sit rei non habitae. Ergo voluntas non est admittenda in Deo.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas est appetitus quidam, idest in nobis denominatur ab actu appetendi bonum non habitum, *Conc.* Idest habet solum actum hunc, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Ad voluntatem pertinet non solum appetere, quae non habet, sed etiam amare quae habet et delectari in illis. In primo actu necessario includitur imperfectio; minime vero in aliis. Porro quando nomen voluntatis ex creaturis transfertur ad Deum, non ponitur in Deo voluntas, nisi secundum quod amat quod habet, quia semper habet bonum, quod est eius obiectum. Quare voluntas divina improprie et falso dicitur appetitus, si hoc nomen sumitur stricto sensu, quatenus denotat tendentiam ad bonum nondum habitum.

Oppon. 2.º Voluntas dicitur a Philosopho (*De Anima,* lib. III, text. 54) *movens motum.* Atqui Deus est primum movens immobile. Ergo in Deo non est voluntas.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas dicitur *movens motum*, si eius obiectum principale est bonum extra ipsam positum, *Conc.* Si est bonum, quod identificatur realiter cum ipsa, *Neg.*

Explico. Cum voluntas moveat alias potentias, et ipsa moveatur ad actum a suo obiecto, quod est bonum apprehensum, iure dicitur a Philosopho *movens motum.* Hoc autem verum est de illa voluntate, quae determinatur ad actum ab obiecto, quod est ab ipsa distinctum, non autem de ea, quae identificatur cum suo actu et cum suo obiecto principali; quia tunc non potest dici mota ab alio (2).

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. I, cap. LXXIII.
(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 19, a. 1 ad 3.

Oppon. 3.° Voluntas importat habitudinem ad causam finalem Atqui Deus nullam causam habet. Ergo in Deo non est voluntas.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas dicit habitudinem ad causam finalem, quae non semper distinguitur realiter a voluntate, *Conc.* Quae sit semper distincta secundum rem a voluntate, *Neg.* (1).

Oppon. 4.° Deus non potest aliquo perfici. Atqui voluntatis proprium est perfici bono. Ergo in Deo non est voluntas.

Resp. *Dist. mai.* Deus non potest aliquo perfici, secundum rem, *Conc.* Secundum modum significandi, *Neg. Contradist. min.* Voluntatis est perfici bono, semper secundum rem, *Neg.* Sive secundum rem, sive secundum modum significandi, *Conc.* et *Neg. cons.*

Oppon. 5.° Voluntas se habet ad opposita. Atqui Deus non se habet ad opposita. Ergo in Deo non est voluntas.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas se habet ad opposita, in iis quae sunt ad finem, *Conc.* Voluntas se habet ad opposita per ordinem ad ipsum finem, *Neg. Contradist. min.* Deo non competit se habere ad opposita, quantum ad effectus, quos producit extra se, *Neg.* Quantum ad ea, quae sunt in sua essentia, *Conc.* et *Neg. cons.*

Oppon. 6.° Actus voluntatis est tendere in finem, qui est eius obiectum. Atqui Deo non competit tendere in finem, cum sit finis omnium. Ergo in Deo non est voluntas.

Resp. *Dist. mai.* Actus voluntatis est tendere in finem, si distat a fine, *Conc.* Si iam est in possessione finis, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Siquidem, uti monet S. Thomas, « tendere in finem accidit voluntati secundum quod est distans a fine; sed operationem habere circa finem, hoc est voluntati essentiale; et haec praecipue Deo convenit, qui se amat et in se delectatur » (2).

Oppon. 7.° Voluntas, iuxta Philosophum, est in ratione. Atqui ratio designat obumbratam cognitionem, quia oritur in umbra intelligentiae. Ergo in Deo minime admitti potest voluntas.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas est in ratione, si nomine rationis designatur generatim intellectus, *Conc.* Si nomine rationis denotatur intellectus discursivus, *Subdist.* Voluntas quaelibet est in ratione, *Neg.* Voluntas humana est in ratione, *Conc. Contradist. min.*

Explico. Licet data solutio difficultatis facile percipi possit; nihilominus non erit abs re huc transferre ipsa verba S. Thomae, quibus datam solutionem illustrat. En quomodo disserit Aquinas: « Secundum gradum cognitionis etiam est gradus virtutis appetitivae; quantum enim ratio superat sensum, tantum voluntas rationis superat appetitum sensus; et quanto intellectus divinus superat rationem nostram, tanto voluntas eius superat voluntatem nostram. Et hoc per rationem

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Ver.* q. 23, a. 1 ad 3.
(2) 1 *Sent.* Dist. 45, a. 1 ad 2.

concludebatur, scilicet quod Deo non convenit voluntas ad modum voluntatis nostrae, et tamen sicut ratio nostra vocatur intellectus, et intellectus divinus vocatur ratio, ut patet in VII cap. *De div. Nomin.*, propter convenientiam immaterialitatis; ita et voluntas communi nomine utrobique dicitur » (1).

ARTICULUS II.

DE ODIECTO DIVINAE VOLUNTATIS.

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum obiectum voluntatis sit bonum, dest id quod est conveniens appetenti seu volenti, et cum bonum tantumdem pateat, quantum extenditur ratio entis, quaeri potest, utrum divina voluntas, quae idem est ac Dei essentia, amet solummodo seipsam, vel etiam alia a se diversa; ideoque utrum obiectum divinae voluntatis sit solum divina essentia, vel etiam aliae res a Deo diversae. Ut huic quaestioni responderi possit distinguendum est inter obiectum principale divinae voluntatis, et obiectum secundarium eiusdem. Sic in promptu erit et facili negotio elucescet, Deum amare solummodo seipsum ut obiectum principale, alia vero a se diversa non amare nisi ut obiecta secundaria.

Obiectum primarium et secundarium voluntatis. Obiectum primarium alicuius potentiae seu facultatis illud generatim dicitur, quod primo et per se attingitur ab illa virtute; et e contrario obiectum secundarium est illud, quod attingitur non per se, sed ratione alterius. Iam vero cum bonum quod per se appetitur induat rationem finis, et bonum quod amatur ratione alterius induat rationem eius quod est ad finem; exinde consequitur, obiectum primarium voluntatis esse bonum, quod habet rationem finis; et ex adverso obiectum secundarium esse bonum, quod ordinatur ad aliud tamquam medium ad finem. Quare tendentia ad bonum quod habet rationem finis, immo ipsa possessio finis non excludit a voluntate sive appetitum sive amorem aliarum rerum, si ipsae ordinabiles sunt ad finem.

Voluntas confertur cum intellectu. Cum ratio boni sit in rebus et ratio veri sit in intellectu, obiectum primarium relate ad intellectum et ad voluntatem in aliquo convenit et in aliquo differt. Siquidem convenit in eo quod tum pro intellectu tum pro voluntate illud dicitur obiectum primarium, quod primo et per se, et non ratione alterius attingitur a virtute operativa: discrepat autem in hoc, quod obiectum primarium intellectus constituitur in re, quae diversa est pro diversitate intellectus, et ex adverso obiectum principale voluntatis realiter non constituitur in re, quae diversa est pro diversitate voluntatis. Sic

(1) 1 *Sent.* loc. cit. ad 4.

obiectum primarium intellectus divini est ipsa Dei essentia, et obiectum primarium intellectus nostri in praesenti statu est quidditas rei materialis universaliter apprehensa. Contra obiectum principale tum voluntatis divinae, tum voluntatis nostrae est finis ultimus seu beatitudo, quae in Dei possessione consistit; licet nos appetamus Deum sub ratione generica beatitudinis, et non sub ratione determinata talis obiecti, in quo revera sit nostra beatitudo, quia tendimus ad bonum prout est a nobis apprehensum.

Quomodo obiectum secundarium ordinatur ad finem a Deo, et a creatura. Licet tum Deus tum creatura rationalis velint quaedam bona ut media ad finem, nempe ut ordinata ad aliud; nihilominus voluntas creata diversimode fertur ad haec obiecta secundaria, quam divina voluntas. Siquidem voluntas creata eligit media, ut per ea pervenire possit ad beatitudinem, quam minime possidet, sed possidere desiderat; sicut qui eligit medicinam amaram ad sanitatem consequendam; ideoque huiusmodi media induunt rationem boni utilis. Contra Deus non eligit haec volita secundaria, ut per ipsa consequatur finem seu beatitudinem, cum beatitudo Dei sit ipsa eius bonitas, quam amat et in qua delectatur; sed ea vult ut ipsis bonitatem largiatur, et sic divitias bonitatis suae exterius manifestet. Creatura ergo iis, quae sunt media ad finem, utitur ad utilitatem suam; sed Deus utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram. Sic Deus prout est ens, verum, bonum per essentiam, est causa omnis entitatis, veritatis, bonitatis rerum ab ipso conditarum, quae sunt entia, vera, bona per participationem, prout a Deo habent ut similitudinem deficientem et limitatam gerant divinarum perfectionum.

En quomodo Aquinas noster illuminate et sapienter explicat habitudinem divinae voluntatis ad suam essentiam et ad alia a Deo diversa. « Sicut Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia, quae sunt ab eo, in quantum sunt similitudo quaedam veritatis eius; ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia quae sunt ab eo, in quantum habent similitudinem bonitatis eius. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam: non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur: et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius secundum Avicennam; quia ex operatione sua non intendit aliquod sibi commodum provenire, sed vult bonitatem suam in alios diffundere: et ideo Augustinus dicit, quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram » (1).

(1) 1 *Sent.* Dist. 45, q. 1, a. 2, so u

PROPOSITIO.

Deus vult seipsum ut finem seu ut principale volitum; et volendo se vult etiam alia a se ut ad finem seu ad seipsum ordinata, idest ut volita secundaria (1).

Prob. I.ª pars. Obiectum voluntatis est bonum intellectum. Iam vero id quod a Deo primo et per se intelligitur est divina essentia, uti probavimus. Ergo id quod primo et per se amatur a divina voluntate est Dei ipsius essentia. Et revera, ut argumentum confirmetur una et declaretur, volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum, quia voluntas, quae est virtus appetitiva, movetur a suo obiecto. Porro Deus non potest moveri ad volendum ab aliquo obiecto a se diverso; compararetur enim ad illud ut potentia ad actum, quod repugnat. Ergo principale volitum divinae voluntatis et ratio cur cetera velit, est ipsa Dei essentia et bonitas.

Confir. I.º ex eo quod principale volitum est unicuique causa volendi; siquidem si quaerimus causam alicuius volitionis, non possumus eam assignare, nisi perveniamus ad ultimum finem, nempe ad principale volitum, quod appetitur propter seipsum et non ordinatur ad consequutionem alterius boni. Atqui causa volendi pro divina voluntate, non potest esse aliquid a Deo diversum, quia velle divinum est idem ac eius esse. Ergo principale volitum divinae voluntatis est ipsa Dei essentia, quae unice potest habere rationem ultimi finis, quia unice est summum bonum.

Confir. 2.º ex eo quod quaelibet virtus proportionatur suo obiecto principali secundum aequalitatem, quia virtus rei secundum obiecta mensuratur. Sed divinae voluntati nihil ex aequo proportionatur praeter eius essentiam. Ergo essentia Dei est primarium obiectum seu principale volitum divinae voluntatis.

Prob. 2.ª pars. Quicumque vult finem ut principale volitum et amatum, vult etiam alia, quae sunt ad finem ratione finis. Iam vero Deus vult seipsum ut principale volitum. Ergo hoc ipso quod vult, se esse, vult etiam alia quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

Confir. I.º ex eo quod quicumque amat aliquid propter seipsum ut principale volitum, consequenter vult omnia in quibus illud invenitur. Iam vero Deus amat suum esse propter seipsum, cum esse Dei non possit ordinari ad aliud. Ergo Deus amando se, vult etiam alia in quibus est aliqua participatio suae bonitatis.

Confir. 2.º ex eo quod cum Deus amet suam bonitatem per se-

(1) De hac re S. THOM. 1 p. q. 19, a. 2; *Contra gent.* lib. I, cap. LXXIV et seq.: 1 *Sent.* Dist. 45, q. 1, a. 2.

ipsam et ut finem, hoc ipso vult ea quae ad perfectionem suae bonitatis conferunt. Porro divina bonitas non potest in se neque augeri neque multiplicari, sed solum multiplicabilis est secundum similitudinem, quae a multis participatur. Ergo Deus ex hoc quod suam essentiam amat, vult rerum a se diversarum multitudinem.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

Oppon. I.° Volitum movet volentem. Atqui Deus non potest moveri ab aliqua re a se diversa. Ergo non potest velle aliquid, quod sit diversum a se.

Resp. *Dist. mai.* Volitum movet volentem, si est volitum principale et per modum finis, *Conc.* Si est volitum secundarium, et per modum eius quod est ad finem, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Illud quod proprie movet voluntatem ad aliquid appetendum vel amandum non est nisi volitum principale, quod habet rationem causae finalis, quia in iis, quae volumus propter finem, tota ratio volendi est finis. Et hoc, uti notat S. Thomas, maxime apparet in his quae volumus tantum propter finem. Siquidem qui vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem, et hoc solum est quod movet eius voluntatem. Cum ergo Deus non velit alia a se, nisi propter finem, qui est sua bonitas, minime dici potest quod aliquid aliud diversum a sua bonitate moveat suam voluntatem, nisi bonitas sua. Unde sicut alia a se intelligit, intelligendo essentiam suam, ideoque ad intelligendum non movetur nisi ab essentia sua; ita alia a se vult, volendo bonitatem suam; ideoque ad volendum non movetur nisi a sua bonitate. Nodum sic paucis solvit S. Thomas: « Illud quod est volitum sicut finis, est movens voluntatem et perficiens eam: et sic nihil movet voluntatem divinam nisi Deus. Sed illud quod est ordinatum ad finem, est volitum ab eo sicut effectum a voluntate et motum ab ea; sicut patet in voluntate artificis, quae est principium operationum ordinatarum in finem » (1).

Oppon. 2.° Voluntas cui sufficit aliquod volitum, nihil quaerere potest extra ipsum. Atqui voluntati divinae sufficit sua bonitas. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas cui sufficit aliquod bonum, nihil potest quaerere extra ipsum, quod ad ipsum non referatur, *Conc.* Nihil potest quaerere extra ipsum, quod ad ipsum referatur, *Neg.*

Explico. Bonum seu volitum, quod sufficit voluntati, non potest esse nisi volitum principale, quod habet rationem finis ultimi seu beatitudinis. Cum autem finis ultimus non possit esse nisi unus, consequens est ut voluntas, quae possidet illud bonum, non possit quae-

(1) 1 *Sent.* Dist. 45, q. 1, a. 2 ad 2.

rere aliud volitum principale. Hoc autem non impedit, quominus velit alia bona secundaria propter bonum principale, ad quod ordinantur tamquam media ad finem, cum bona secundaria se habeant materialiter ad obiectum voluntatis, quia illud quod formaliter complet rationem voliti est finis, ex quo est ratio boni. Scite ergo S. Thomas huic difficultati occurrit, inquiens: « Ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit; sed quod nihil aliud vult, nisi ratione suae bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia » (1).

Oppon. 3.° Velle divinum idem est ac eius esse. Atqui Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

Resp. *Dist. mai.* Velle divinum est eius esse, secundum rem, *Conc.* Secundum modum significandi, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Licet in Deo omnia sint unum et idem cum suo purissimo essendi actu; nihilominus divina attributa distinguuntur virtualiter, seu ratione cum fundamento in re, ab essentia et inter se. Haec autem virtualis distinctio sufficit omnino ad hoc ut quaedam vere affirmentur de Deo secundum unum attributum, et negentur secundum aliud. Sic dicimus, Deum intelligere per intellectum, et non per voluntatem, licet in Deo intellectus et voluntas non differant realiter. Quare cum habitudo ad aliquid per modum voliti non significetur per esse, sed per velle, sic recte dicimus, Deum velle aliud a se, licet non recte diceremus, Deum esse aliud a se. Audi Doctorem Angelicum: « Licet divinum velle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diversum modum intelligendi et significandi. In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se » (2).

Oppon. 4.° Si voluntas aliquid vult propter finem, habito fine, non amplius illud vult. Atqui Deus ab aeterno habet suam bonitatem, quae est eius finis. Ergo non vult alia a se.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas, habito fine, non amplius vult quae sunt ad finem, si per ea finis seu bonum acquiritur, *Conc.* Si per ea finis seu bonum participatur ab aliis et manifestatur ipsis, *Neg.*

Oppon. 5.° Ubi sunt plura volita, ibi est multiplex volitio seu actus voluntatis. Atqui in Deo non est nisi unum et simplicissimum velle. Ergo Deus non vult alia a se diversa.

Resp. *Dist. mai.* Ubi sunt plura volita formaliter considerata, ibi est multiplex actus voluntatis, *Conc.* Ubi sunt plura volita materialiter considerata, ibi est multiplex actus voluntatis, *Neg.*

(1) 1 p. q. 19, a. 2 ad 3.
(2) 1 p. loc. cit. ad 1.

Explico. Cum actus potentiarum specificentur et distinguantur per obiectum formale, secundum quod ipsum determinat et movet potentiam operativam, unitas et multiplicitas actus dependent ab unitate vel multiplicitate obiecti formalis. Unde consequitur, unitatem actus posse componi cum multiplicitate obiecti materialis, quando plura obiecta materialia attinguntur sub unica ratione formali, secundum quam facultas movetur. Sic intellectus divinus unico actu omnia intelligit, quia movetur ad intelligendum a sua essentia, quae est forma intelligibilis repraesentans omnia. Sic etiam voluntas divina unico actu vult omnia, quia movetur ad volendum a sua bonitate, quae est ratio, cur Deus primario velit seipsum, et secundario velit alia a se; nam a divina bonitate res habent ut sint bonae.

ARTICULUS III.

UTRUM DEUS OMNIA EX NECESSITATE VELIT (1).

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum a nobis demonstratum sit, Deum eodem actu suae voluntatis velle seipsum et omnia alia a se diversa, ita tamen ut suam bonitatem velit primo et per se, alia vero velit secundario et ratione suae bonitatis; sponte sua occurrit quaestio discutienda, quae inquirit, utrum Deus, qui necessario vult et amat suam bonitatem, necessario etiam velit alia, quae vult ratione suae bonitatis. Principio quidem non hic inquirimus, utrum actus divinae voluntatis, quo Deus vult alia a se, sit in se necessarius, sicut est necessarius actus quo Deus vult et amat suam bonitatem. Siquidem cum Deus omnia amet unico actu, qui non differt quicquam a sua essentia, plane consequitur, actum Dei volentis alia a se diversa, in se spectatum pollere eadem essendi necessitate, atque ipsa Dei essentia. Quam ad rem proprie ambigitur in praesenti controversia, utrum ille idem actus divinae voluntatis, qui dicit habitudinem necessariam ad divinam bonitatem, quae est eius obiectum principale et causa volendi alia, dicat etiam necessarium ordinem ad alia, quae Deus vult ratione suae bonitatis, et sunt eius obiectum secundarium. S. Thomas sic quaestionem determinat: « Divinum velle, necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus, indubitabiliter verum est; nam actio Dei est eius essentia, quam constat esse aeternam. Unde hoc in quaestione non ponitur; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparationem ad volitum: quae quidem comparatio intelligitur, cum dicimus, Deum velle hoc vel illud: hoc enim quaerimus, cum quaerimus, utrum Deus de necessitate aliquid velit » (2).

(1) De hac re disserit S. Thom. 1 p. q. 19, a. 3; *Contra gent.* lib. 1, cap. LXXX et seq.; *QQ. DD. De Ver.* q. 23, a. 4; *De Pot.* q. 3, a. 15.

(2) *QQ. DD. De Ver.* q. 23, a. 4.

Propositi problematis difficultas. Proposita quaestio proprie versatur circa divinam libertatem; nam si actio divinae voluntatis importat necessariam habitudinem ad omnia volita, tunc actum est de libertate divina; quod si ex adverso illa eadem actio Dei volentis dicat necessariam habitudinem ad volitum principale, nempe ad divinam bonitatem, et habitudinem non necessariam ad volita secundaria, nempe ad bona a Deo diversa, tunc in Deo habebitur perfectissima libertas, quae non importat contingentiam et potentialitatem ex parte actus voluntatis, sed contingentiam ex parte rerum a Deo volitarum. Cum autem in qualibet re, quae in controversiam venit, inquiri possit an res sit, et quid vel quomodo res sit; prima quaestio est solutu facillima; secunda e contrario difficiles admodum habet explicatus, et longe superat aciem conspectumque intellectus nostri; ideoque declarari non potest nisi per negationes et remotiones, nempe removendo ab actu libero Dei omnes imperfectiones, quae inveniuntur in actu libero voluntatis creatae. Sic per limitatas et finitas perfectiones creaturarum ascendendo ad Deum, aliqualiter intelligemus, quomodo ille idem actus divinae voluntatis, quo Deus vult et amat seipsum, manens idem et invariabilis, ita referatur ad volita secundaria quae vult, ut potuisset ea non velle. De hac secunda quaestione satis diximus, disputantes de divina immutabilitate componenda cum actu libero divinae voluntatis. Unde ne actum agamus et dicta superius iterum repetamus, hic directe et dedita opera tractabimus primam quaestionem, quam sequenti propositione solvendam aggredimur.

PROPOSITIO.

Deus suam bonitatem necessario vult; alia vero a se diversa non vult, nisi libere et ex arbitratu suae voluntatis.

Prob. I.ª pars. Arg. I.um Cum Deus sit volens actu, eo quod eius velle sit idem ac eius esse, non potest nihil velle, quia tunc esset volens in potentia. Atqui si Deus non amaret necessario suam bonitatem, posset nihil velle. Ergo Deus absolute et necessario vult suam bonitatem. Propositio minor, quae sola posset in dubium vocari, sic in aperto ponitur. Deus vult suam bonitatem ut principale obiectum quod est sibi ratio volendi alia, ideoque in omni volito vult suam bonitatem; unde si suam bonitatem posset non velle, consequenter posset etiam nihil velle actu.

Arg. 2.um Quilibet volens necessario vult suum ultimum finem, quia de necessitate vult beatitudinem, et non potest velle miseriam. Iam vero Deus vult, se esse sicut ultimum finem, quia sua bonitas non potest ordinari ad aliud. Ergo Deus necessario vult seipsum et suam bonitatem. Haec argumentandi ratio ex eo confirmatur, quod

omnia entia in eo quod sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens. Sed omnia in quantum sunt suo modo, naturaliter diligunt proprium esse. Ergo multo magis Deus necessario diligit suum esse, quia ad eius naturam pertinet essendi necessitas.

Prob. 2.ª pars. Arg. 1.um Tunc voluntas necessario fertur in ea quae sunt ad finem, quando finis sine his haberi non potest. Atqui Dei bonitas, quae est finis seu principale volitum divinae voluntatis, nulla eget creatura, ut sit modo perfectissimo. Ergo voluntas Dei ex hoc quod necessario vult suam bonitatem, non fertur necessario in alia bona a se diversa. Propositio maior ex eo explorata manet, quod cum tota ratio volendi bona, quae sunt ad finem, sit ipse finis, id quod est ad finem sic comparatur ad voluntatem, secundum quod comparatur ad finem. Unde si quod est ad finem, sit quasi fini proportionatum, nempe ita perfecte includat finem, ut sine eo finis haberi non possit, tunc sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id, quod est ad finem. Sic qui vult conservare vitam, debet necessario sumere nutrimentum, sine quo vita conservari non potest; ex adverso medicus ex suppositione voluntatis sanandi infirmum, non necessario adhibet illa medicamenta, sine quibus potest curari aegrotus. Ad propositionem minorem quod attinet, evidens est, divinam bonitatem utpote infinitam remanere aeque perfectam, sive creaturae sint sive non sint, cum ipsa non sit talis finis, qui efficitur ex his quae sunt ad finem, sed potius quo efficiuntur et perficiuntur ea omnia, quae ad ipsum ordinantur.

Arg. 2.um Si ex hoc quod Deus necessario vult bonitatem suam, vellet etiam necessario quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem, cum ipsa sit infinita et infinitis modis participabilis. Atqui consequens est falsum; quia si Deus infinitas creaturas vellet, creaturae essent, cum sua voluntas sit principium essendi rebus. Ergo Deus non vult necessario res a se diversas.

Utramque propositionis partem sic complexus est Aquinas: « Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem: sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae, et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum

bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen est necessarium ex suppositione. Supposito enim quod vult, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Omne quod est aeternum, est necessarium. Iam vero quidquid Deus vult, ab aeterno vult, quia eius voluntas immutabilis est. Ergo Deus omnia vult ex necessitate.

Resp. *Dist. mai.* Omne quod est aeternum, est necessarium, sive absolute, sive ex suppositione, *Conc.* Omne quod est aeternum semper est necessarium absolute, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Necessarium dicitur dupliciter; nimirum *absolute,* vel *hypothetice.* Necessarium absolute aliquid denominatur ex habitudine terminorum, secundum quod praedicatum est in definitione subiecti, vel subiectum est de ratione praedicati; et sic necessarium est, hominem esse animal, et numerum esse parem vel imparem. In hoc autem sensu non est necessarium, Socratem sedere. Unde Socratem sedere non est necessarium absolute, sed dici potest necessarium ex suppositione: nam Socrates, quantum est de se, non se habet magis ad hoc quod sedeat, quam ad eius oppositum; sed facta suppositione quod sedeat, necesse est ipsum sedere, dum sedet. Cum ergo necessarium absolute, sit necessarium ex se, et necessarium ex suppositione, sit necessarium solummodo posito alio, patet, Deum velle aliquid in creaturis, non esse necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc necessarium ordinem; sed facta suppositione quod illud voluerit vel velit, impossibile est, non voluisse vel non velle, quia Dei voluntas immutabilis est; et ideo actus, prout est in volente, est absolute necessarius, sed eius respectus ad volitum non est nisi necessarius ex suppositione: et hoc ex parte voliti, quod deficit a perfecta proportione in finem. Sic intelliguntur verba S. Thomae, qui sic difficultati paucis occurrit: « Ex hoc quod Deus vult ab aeterno quidquid vult, non sequitur quod necesse est, eum illud velle, nisi ex suppositione » (2).

Oppon. 2.° Deus vult alia a se diversa propter decentiam suae bonitatis, quia, ut ait S. Thomas, condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare. Atqui Deus non potest non velle, quae decent suam bonitatem. Ergo Deus necessario vult alia a se.

Resp. *Dist. mai.* Deus vult alia a se diversa propter decentiam

(1) 1 p. q. 19, a. 3.
(2) 1 p. q. 19, a. 3 ad 1.

suae bonitatis, idest quia non dedecet suam bonitatem velle alia a se diversa, *Conc.* Idest quia dedecet suam bonitatem illa nolle, *Neg.*

Explico. Quando dicimus, Deum velle alia a se diversa propter decentiam suae bonitatis, sensus potest esse duplex; vel nempe quod non sit contra decentiam suae bonitatis illa velle; vel quod sit contra decentiam suae bonitatis illa non velle. In primo sensu decentia divinae bonitatis affertur ut causa cur Deus possit illa velle: in secundo sensu affertur ut causa cur debeat illa velle. Primus sensus est verissimus, quia Deus ad volenda alia a se, movetur a sua bonitate, sed ita movetur ut possit illa velle vel non velle, cum sua bonitas sit in se perfectissima et omnino independens a qualibet re sibi extranea. Secundus sensus est pravus et absurdus, quia divinam bonitatem dependentem faceret a creaturis. S. Thomas evidenter loquitur in primo sensu, uti patet ex rationibus quas adducit ad demonstrandum, Deum non velle necessario bona, quae ordinantur ad suam bonitatem tamquam ad finem. Unde merito Toletus ad patefaciendam puritatem divini amoris erga nos, sic disserit: « Quamvis propter decentiam suae bonitatis nos voluerit; tamen taliter decebat Deum, nos esse, quod non dedecebat nos non esse. Ostenditur ergo purus amor in volendo, eo quod non velle non dedecebat ipsum » (1).

Oppon. 3.° Deus vult alia a se in quantum vult bonitatem suam. Atqui ex necessitate vult suam bonitatem. Ergo ex necessitate vult etiam alia a se.

Resp. *Dist. mai.* Deus vult alia a se propter suam bonitatem, ita ut sua bonitas moveat Deum ad volendum, *Conc.* Ita ut moveat Deum ad ea volenda eodem modo ac vult suam bonitatem, *Neg.*

Oppon. 4.° Quidquid Deus scit, ex necessitate scit, quia eius scientia est eius essentia. Atqui etiam voluntas divina est eius essentia. Ergo quidquid Deus vult, necessario vult.

Resp. *Dist. mai.* Quidquid Deus scit, ex necessitate scit, simpliciter quia eius scientia est eius essentia, *Neg.* Quia in omnibus scitis scientia dicit ordinem ad scitum, prout est in eius essentia, *Conc.* *Contradist. min.* Voluntas divina est eius essentia, et dicit ordinem ad quaedam volita, quae sunt extra ipsam, *Conc.* Et semper dicit ordinem ad volita, quae sunt in ipsa essentia, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Ratio disparitatis inter actum intellectus et voluntatis repetenda est ex diversa natura cognitionis et appetitionis. Cognitio enim fit secundum quod cognitum est in cognoscente, ideoque Deus cognoscit res secundum quod sunt in sua essentia; et cum in sua essentia sint necessario, sic eas necessario cognoscit. Contra voluntas comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Sed res diversae a Deo non sunt in seipsis necessario, cum dependeant ex arbitratu

(1) Cf. Tolet. in 1 p. q. 19, a. 2, dubio 3.

divinae voluntatis. Ergo Deus eas non vult necessario. Audi S. Thomam hanc differentiam sic eleganter describentem: « Sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult » (1).

Oppon. 5.° Quidquid Deus vult, naturaliter vult. Atqui quae naturaliter appetuntur, necessario appetuntur. Ergo omnia Deus vult ex necessitate.

Resp. *Dist. mai.* Quidquid Deus vult, naturaliter vult, si naturale opponitur innaturali et violento, *Conc.* Si naturale opponitur voluntario et libero, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 6.° Si Deus non vult necessario creaturas, potest illas non velle. Atqui consequens est falsum, quia qui potest non velle id quod vult, habet mutabilem voluntatem. Ergo et antecedens.

Resp. *Dist. mai.* Si Deus libere vult creaturas, potest illas non velle, absolute, *Conc.* Potest illas non velle, ex suppositione, *Neg.*

Explico. Omne quod Deus vult sive libere sive necessario, ab aeterno vult, quia eius velle, quod identificatur cum essentia, mensuratur aeternitate. Hoc autem interest inter voluntatem necessariam et liberam, quod voluntas necessaria ita respectum dicit ad volitum, ut absolute repugnet illud non velle; contra ea voluntas libera ita habitudinem importat ad volitum, ut absolute potuerit illud non velle, licet ex suppositione quod voluerit non possit non velle.

Oppon. 7.° Respectus divinae voluntatis ad volita secundaria semper eodem modo se habet. Atqui id quod semper se habet eodem modo, est necessarium. Ergo Deus necessario vult creaturas.

Resp. *Dist. mai.* Respectus divinae voluntatis ad creaturas semper eodem modo se habet, et potuisset diversimode se habere, si placitum fuisset Deo, *Conc.* Et absolute non potuisset aliter se habere, *Neg. Dist. min.* Quod semper eodem modo se habet, est necessarium, necessitate suppositionis et immutabilitatis, *Conc.* Necessitate absoluta, *Neg.* et *Neg. cons.* Siquidem, uti notat Doctor Angelicus, « respectus ille semper uno modo se habet propter immutabilitatem divinae voluntatis: unde ratio non concludit nisi de necessitate, quae est ex suppositione » (2).

(1) 1 p. q. 19, a 3 ad 6; cf. *Contra gent.* lib. I, cap. LXXXI, fine; cf. etiam *QQ. DD De Ver.* q. 23, a. 4 ad 13.

(2) *QQ. DD. De Ver.* q. 23, a. 4 ad 14.

SCHOLION. De propria ratione actus liberi divinae voluntatis. Cum Deus eodem actu perfectissimae suae voluntatis, qui identificatur cum sua essentia, necessario velit seipsum; et libere velit alia a se diversa, ita ut eodem actu, quo illa voluit, potuisset ea non velle; statim occurrit difficultas explicatu sane perdifficilis; nimirum quomodo fieri potest, ut ille idem actus, quo Deus creaturas aliquas voluit, manens idem et invariabilis, potuisset eas non velle. Haec difficultas, uti fatetur Suaresius, est una ex difficilioribus, quas de Deo tractant Theologi (1). Siquidem cum nos per perfectiones creaturarum ascendamus ad divinas perfectiones quadantenus cognoscendas, et cum perfectiones creaturarum sint semper permistae cum aliqua imperfectione, consequenter non possumus proprio conceptu intelligere, quomodo aliqua perfectio sit in Deo separata ab omni imperfectione: sed solum negando et removendo a Deo imperfectiones creaturarum pervenire possumus ad cognoscendum potius quid non sit Deus, quam quid sit. Quare licet positive non cognoscamus actum liberum voluntatis divinae; nihilominus intelligimus, ab eo esse removendum omne id, quod imperfectionem importat. Unde haec affirmari possunt de actu divinae volitionis prout refertur ad creaturas: 1) Deus vere, proprie, et sine metaphora vult et amat ea quae libere dicitur velle et amare, quaeque potuisset non velle. 2) Deus vult creaturas per realissimum actum suae voluntatis, qui quoad rem non differt a sua voluntate, cum in Deo omnia identificentur cum sua simplicissima essentia. 3) Deus eodem actu et in se immutabili vult omnia, quae dicitur velle, et non vult, quae dicitur nolle, sive necessario sive libere ea nolit.

Ut autem quadantenus explanetur, quomodo haec contingant, et solvantur difficultates, quae contra fieri possunt, notandum est, actum liberum divinae voluntatis neque causari neque consequenter specificari a suis volitis, quae ad eum referuntur, ut causata ad suam causam ad quam dicunt respectum contingentem, quia non sunt necessario connexa cum fine, idest cum divina bonitate, quae sine ipsis aeque consistere potest. Contra ea actus liber voluntatis creatae causatur et specificatur a suo obiecto, ideoque voluntas creata non potest eodem actu velle et non velle, velle libere et velle necessario. Cum ergo velle creaturarum sit diversum a voluntate, et comparetur ad suum volitum ut causatum ad causam, ideoque multiplicetur pro multitudine volitorum et pro diversitate habitudinis ad ea; exinde quodammodo intelligitur, cur velle divinum, quod idem est cum voluntate, et quod nullo modo causatur ab iis, quae libere vult, possit manere idem pro diversitate volitorum, et pro diversa habitudine ad ea. Unde actus volendi vere est in voluntate creata, ab ipsa distinctus, et cum causetur a volito, non potest esse idem pro diversitate volitorum et pro

(1) Cf. Suarez, *Metaph.* Disp. 30, sect. 9.

diversa habitudine ad ea: contra actus volendi vere est etiam in voluntate divina, et cum causet volitum, non multiplicatur pro diversitate volitorum, neque pro diversa habitudine eorum ad ipsum.

Ad hanc rem ulterius declarandam non erit inutile huc transferre verba Toleti, qui sic doctrinam proponit: « Nota 1°) Actus divinae voluntatis unus cum sit, tamen ob eius infinitatem, eminenter pluralitatem continet; ut quae a creatura multis et contrariis actibus sint volita, ab ipso Deo unico actu volita sint. Eodem igitur actu quo Deus se vult, et creaturas omnes vult; immo eodem aliqua vult, aliqua non vult. Nota 2°) quod in divino isto actu duo possumus considerare; et ipsius actus substantiam ac entitatem, et ordinem etiam ipsius ad obiecta, qui non est alius, quam respectus obiecti voliti ad ipsum actum. Actus ipse quantum ad substantiam aeternus est immutabilisque, quum sit ipse Deus, et necessarius ita ut non possit non esse; tamen quod sit ordinatus ad hoc volitum vel ad illud, hoc non est necessarium semper; sed respectu bonitatis divinae ordinem habet necessarium, at respectu creaturarum liberum pro ipsius arbitrio. Deus igitur ab aeterno voluit necessario: sed quod talis volitio esset creaturarum, fuit liberum ita ut posset non esse; sed non per mutationem actus qui necessarius est, sed per non ordinationem ad rem hanc vel illam, quod absque actus mutabilitate est » (1).

(1) Tolet. in 1 p. q. 19, a. 2; cf. quae disseruimus de immutabilitate De componenda cum libertate.



PARS SECUNDA

DE DIVINIS OPERATIONIBUS TRANSEUNTIBUS SEU DE ATTRIBUTIS DEI RELATIVIS

QUAESTIO I.

De distinctione rerum a Deo contra Pantheistas.

CONTINUATIO ET ORDO RERUM TRACTANDARUM. Bonum et perfectio universi non solum efflorescit ex perfectione singularum rerum, quibus mundus coagmentatur; sed vel maxime ex ordine unius rei ad aliam, per quem cuncta communem finem petunt. Et ea de re Philosophus (10 *Metaph.* text. 52 et seq.) ordinem universi comparat ordini inter partes exercitus vigenti, in quo maximum exercitus bonum et praecipua perfectio eius sita est. Hinc in rebus duplex perfectionis genus realiter reperitur; alterum quod ipsis rebus absolute inhaeret, easque in propria natura perficit; alterum secundum quod una res ordinatur ad aliam. Intellectus ergo noster ex rebus visibilibus ascendendo ad divina attributa quadantenus cernenda, utrumque illud perfectionis genus ad Deum transfert, tum secundum quod in sua natura perfici concipitur, tum secundum quod intelligitur referri ad creaturas; licet in Deo nulla realis relatio ad creaturas sit vel esse possit, sed solum secundum rationem intelligibilem et modum significandi; eo quod creaturae realiter referuntur ad ipsum tamquam ad principium et causam perfectionum omnium, quae in ipsis sunt. Fundamentum ergo secundum quod Deus a nobis refertur ad creaturas, et ipsi attribuuntur nomina quaedam relativa, est divina actio per quam Deus communicat esse et perfectiones rebus ab ipso diversis. Cum autem huiusmodi actio, quae est perfectiva subiecti ab agente diversi, debeat esse vel *formaliter*, vel saltem *virtualiter* transiens; exinde est quod nostra tractatio, quae est de attributis Dei relativis ad creaturas, spectet operationes Dei transeuntes, per quas creaturae a Deo procedunt, conservantur in esse, et gubernantur.

Verum enim antequam ad has nobilissimas quaestiones evolvendas accedamus, refellenda nobis est falsa et absurda sententia illorum philosophorum, qui impie admodum confundunt res omnes mundanas, quas

sensibus tractamus, cum ipsa simplicissima et immateriali natura Dei, ideoque conceptum creationis, conservationis et gubernationis rerum penitus subvertunt.

ARTICULUS I.

PANTHEISMI DOCTRINA ET HISTORIA ADUMBRATUR.

QUID PANTHEISMUS? Pantheismus, in sua maxima extensione acceptus, est error eorum, qui arbitrantur, mundum nihil aliud esse nisi evolutionem vel emanationem substantiae unicae, infinitae, aeternae, necessariae, nimirum Dei quocum omnia identificantur in una eademque realitate; et consequenter affirmant, non exsistere nisi unicum ens, quod sit principium intrinsece constitutivum omnium omnino rerum sive materialium, sive spiritualium.

Diversae pantheismi formae. Quemadmodum omnibus contingere solet erroribus, pantheismus non est uniusmodi, sed varius et multiformis, eiusque praecipuae formae sic possunt summatim exponi. Prima est forma *evolutionis transeuntis*, iuxta quam res omnes ex divina substantia, diffusione vel divisione peracta, veluti radii, scintillae, partes dimanare vel discerpi concipiuntur, et sub hac forma nuncupatur *emanatismus*. Altera est forma *evolutionis immanentis*, secundum quam res dicuntur modificationes, phaenomena, externae imagines, actuationes divinae substantiae, quae propria et intestina virtute sese evolvit, actuat ac patefacit exterius. Haec secunda forma iterum distribuitur in idealem seu transcendentalem, et realem; prout unica haec substantia fingitur vel ut subiectum cogitans, quod sua cogitatione se evolvit in varias formas rerumque imagines, vel ut aliquid reale et intelligibile. Tertia forma nuncupatur pantheismus dualisticus, et in medium prolata fuit ab illis philosophis, qui ut vitarent contradictionem entis cuiusdam finiti simul et infiniti, spiritualis et materialis, mobilis et immobilis, ad duplex rerum principium se contulerunt, idest ad Deum et ad materiam.

Omnes nuper memoratae pantheismi formae suos nactae sunt assertores et patronos tum apud veteres tum apud recentes philosophos. Generatim vero apud Ethnicos pantheismus hanc secutus est viam, ut exorsus a negatione distinctionis inter Deum et creaturas omnia fecerit Deo identica. Sed subinde a confusione ad separationem discessit, et dualismum commentus est; et quia duo illa principia repugnantiam involvunt, alterutrum vel utrumque negavit, et ad scepticismum tandem prolapsus est.

Origo huius erroris apud veteres. Pantheismus apud ethnicos philosophos ante ortum Religionis Christianae perlate patuit longiusque serpere visus est, ita ut plurimas philosophorum Scholas contaminaverit. Ethnici quippe male confundentes modum, secundum quem in-

tellectus noster res cognoscit, cum modo, quo res subsistunt in seipsis, statuerunt, ens illud abstractissimum, quod a nobis concipitur tamquam aliquid simplicissimum, maxime potentiale, et quod de omnibus praedicatur, esse Deum rerum omnium principium; et sic infinitum actu cum infinito potentiali perperam miscuerunt. Ex alia vero parte ducti ex illo principio communiter admisso: *Ex nihilo nihil fit*, omnes fere ad unum inficiati sunt creationem, quae est productio rei ex nihilo. Unde conceptum ipsum causalitatis subvertentes, res omnes imaginati sunt veluti externas manifestationes, phaenomena, evolutiones, determinationes illius entis indeterminati et simplicissimi per modum potentiae, imperfectionis et abstractionis.

Pantheismus Orientalium. Vetustissimi Orientales ex India cultui brahmanico addicti pantheismum professi sunt. Siquidem in libris religiosis, quos *Vedos* vel *Vedas* appellabant, et quorum primi quindecim saeculis ante adventum Iesu Christi perhibentur exarati, tradebant, omnia confundi cum Brahma. In *Vedantis* vero, qui sequentibus saeculis conscripti, habentur ut commentarium et explicatio *Vedorum*, ex emanatismo vetustiorum progressi sunt ad perfectum pantheismum. Inquiunt enim: « Deus est omnium causa omnipotens. Creatio est actus suae voluntatis. Ipse est causa efficiens et materialis mundi, *Creator et creatura, formans et forma*, *operans et opus*. In rerum consummatione omnia ab ipso iterum absorbentur; sicut aranea ex propria substantia filum format et in se colligit... Animae ex suprema anima manantes, sunt similes scintillarum, quae ex igne erumpunt ac micant..., Anima est portio divinae substantiae, infinita, immortalis, intelligens ».

Pantheistae Italograeci. In Pantheistarum castris stipendia meruerunt philosophi Scholae Pythagoricae, qui cum omnia explicare aggressi sint per numeros, idest per unitatem et multiplicitatem, Deo attribuerunt unitatem quamdam abstractam, quacum confunditur multiplicitas, quae res mundanas repraesentat. Unde sicut ens infinitum et subsistens confundebant cum ente abstracto et potentiali, ita confundebant unitatem subsistentem et immultiplicabilem illius entis, cum unitate abstracta et indeterminata, quae determinatur et actuatur in multiplicitate (1). Verum enim pantheismum clarius expressiusque amplexati sunt philosophi Scholae Eleaticae, Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus et Gorgias, quorum primus docuit unitatem universalem. Siquidem ex illo effato: *Ex nihilo nihil fit*, concludebat, unicam esse substantiam, infinitam, aeternam, immutabilem, inaccessam; hinc versu cecinit, res mundanas non esse nisi phaenomena, et confundens totum cum infinito, statuit hoc dogma: *Unum est ens et totum* (ἓν τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν). Merito igitur

(1) Cf. Arist. *Metaph.* lib. V; *Physic.* lib. III.

Aristoteles de Xenophane scripsit: « Contemplans totum mundi affirmavit, unitatem esse Deum » (1).

Dogmata pantheistica Xenophanis amplexus est Parmenides ex Elea, uti apparet ex fragmentis sui poematis, in quo idem repetit ac Xenophanes, idest: Ens est, et non ens non est; atque ita, praeter ens necessarium et absolutum, non sunt nisi phaenomena et variae species rerum: hinc ad idealem pantheismum declinavit; et quod mirabile omnino est, idem Parmenides intellectum confundit cum sensu, uti testatur Philosophus. En quomodo ad suam sententiam de unitate entis obtrudendam captiose argumentabatur Parmenides. Quidquid est praeter ens, est non ens. Sed non ens est nihil. Ergo quidquid est praeter ens, est nihil. Iam vero ens et unum sunt idem. Ergo quidquid est praeter unum, est nihil; et consequenter non datur nisi unum ens, quod est etiam immobile, cum non habeat a quo moveatur. Quae captiosa argumentandi ratio acute et luculenter dissolvitur ab Aristotele, qui perspicue ostendit, argumentum Parmenidis peccare tum ratione materiae, tum ratione formae (2).

Pantheismus Graecorum. Praetermissa Schola Socratica, quae dualismum amplexata est, uti constat ex Platone, qui tum Dei exsistentiam tum materiae informis aeternitatem tuitus est, Stoici arbitrati sunt, Deum esse animam mundi corporei, mundumque commenti sunt tamquam animal quoddam, quod a Deo vitam motumque accipit; ideoque eorum pantheismus *hilozoisticus* nuncupatus est (3).

Pantheismus herae christianae et mediae aetatis. Inter Pantheistas recensendi sunt Neopythagorici, et Neoplatonici Scholae Alexandrinae, et in primis Plotinus, Porphirius, Proclus et Gnostici, qui pantheismum idealem et emanatismum iterum in lucem protulerunt, docentes mundum effluxisse a Dei substantia. Pantheistae autem mediae aetatis numerantur potissimum Scotus Erigena (883), Almericus Carnutensis (1209), eiusque discipulus David de Dinando, quorum primus docuit speciem quamdam emanatismi; secundus tradidit, Deum esse principium formale et constitutivum omnium rerum; tertius professus est, Deum esse materiam mundi (4).

Pantheistae recentiores. Jordanus Bruno. Inter recentes, pantheismum amplexus est Jordanus Bruno (1600) Nolanus, qui, relicto Ordine S. Dominici, in Helvetiam discessit, et haeresim Calvini se-

(1) Aristoteles librum exaravit inscriptum: *De Xenophane, Zenone, et Gorgia*, in quo eorum falsa dogmata de unitate entis exponit ac refellit.

(2) Cf. Arist. *Physic.* lib. I, cap. IV, et *Metaph.* lib. I, cap. VI; cf. etiam Silv. Maurum, in haec loca Aristotelis.

(3) Cf. Cic. *De nat. Deorum*, lib. II, cap. XI, et Aug. *De Civ. Dei*, lib. VII, cap. VI.

(4) Cf. S. Thom. 1 p. q. 3, a. 8.

quutus est. Fuit acerrimus impugnator Aristotelis, variasque pantheismi formas professus est. Quandoque enim cum Stoicis affirmavit, Deum esse animam mundi : quandoque diserte et conceptis verbis tradidit, unicum dari principium constitutivum omnium rerum, et unicam substantiam, universalem, infinitam, aeternam, indestructibilem, quae est identitas omnium contrariorum, indifferentia omnium differentium, atque unitas omnium multiplicium (1).

Spinoza. Pantheismum a Jordano Bruno ab inferis excitatum diserte professus est Jeremias Baruch Spinoza Amstelodamensis (1677), qui valedicens Judaismo, nullamque religionem amplexus, ab omnibus vulgo perhibetur uti parens recentiorum Pantheistarum. Is cartesianis dogmatibus imbutus, ab illis occasionem sumpsit suam perniciosam doctrinam tradendi. Cartesius quippe substantiam definivit per hoc quod esset : *Res quae ita exsistit, ut nulla alia re indigeat ad exsistendum* (2) ; et subdit, traditam definitionem tribui posse solum Deo, resque creatas dici substantias per quamdam extensionem vocabuli, ita ut nomine substantiae creatae veniat : *Res quae solius Dei concursu indigeat ad exsistendum*. En ipsa Cartesii verba : « Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita exsistit, ut nulla alia re indigeat ad exsistendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum esse potest, nempe Deus ». Ex hoc lubrico ac periculoso Cartesii dogmate exorsus Spinoza eo pervenit, ut decerneret unam dari substantiam duplici attributo praeditam, nempe infinita cogitatione et infinita extensione ; ceteras autem res omnes, idest spiritus et corpora efflorescere ac constitui ex modificationibus vel evolutionibus utriusque attributi. Nam singularia omnia, quae percipimus, vel sunt corpora, et sic constituunt determinatos modos infinitae et absolutae extensionis ; vel sunt spiritus, et sic constituunt certos ac definitos modos infinitae et absolutae cogitationis (3).

Pantheistae Transcendentales. Pantheismus transcendentalis Germanorum proxime exordia duxit ex criticismo Emmanuelis Kantii, et praecipuos habuit assertores ac magistros Fichte, Schelling, et Hegel, quorum placita sic summatim proponi possunt. Fichtius tuetur, unicam admittendam esse realitatem, idest subiectum cogitans spoliatum qualibet repraesentatione empirica, quae ab experientia dependeat (*Ego purum*). Haec autem realitas cum indeterminata sit quoad esse, et nullis constricta limitibus quoad virtutem agendi, in cognoscendis concipiendisque diversis obiectis sese determinat ; nam ita obiecta cogitat, ut semet constituat ac ponat in diversis ac definitis statibus et positionibus. Huiusmodi pantheismus iure dictus fuit egoisticus ; nam su-

(1) Giordano Bruno, *Della causa, principio ed uno*, Dial. 5 (ed. Wagner, 1830).
(2) Cartes. *Principia philosophiae*, p. 1, n. 51.
(3) Spinoza, *Ethica geometrico ordine demonstrata*, part. I, *de Deo*.

biectum cogitans, quod per se est indeterminatum et potentiale, operatione sua, idest cogitatione tum sibi ipsi, tum ceteris rebus determinatam realitatem et actualitatem impertit ac largitur.

Verum Schellinghius diversitatem inter subiectum et obiectum e medio tollendam censuit, et ad absolutam identitatem se transtulit, quam indifferentiam differentium nuncupavit, eamque docuit constituere *Absolutum*, idest realitatem aeternam et infinitam. Posita hac realitate, ceterae res habendae sunt veluti transformationes et phaenomena, quibus Absolutum sive sub forma subiecti sive sub forma obiecti sese extrinsecus manifestat; et sic Schellinghius clarius renovavit pantheismum a Jordano Bruno et a Spinoza iampridem divulgatum.

Demum Hegel ab *Idea* auspicandum et una coniungendum esse ratus est pantheismum subiectivum Fichtii et obiectivum Schellinghii. Unde tuitus est, admittendam esse Ideam quamdam primam, absolutam, universalem, quae constituat substantiam omnium rerum sive ad ordinem realem, sive ad ordinem cogitationis pertinentium; in qua omnia unum idemque sunt, ita ut possit affirmari, omne reale esse etiam ideale, et vicissim. Hanc Ideam vocavit *Absolutum* et principium omnium rerum, prout sese evolvit in triplici ordine, nempe in mundo intelligibili sive essentiarum, in mundo sensibili sive corporum, et in mundo interiori sive mentium, et ex hoc triplici evolutionis ordine vocatur *notio, natura*, *spiritus*. Si in se consideratur, est Deus, sed impersonalis, indefinitus, et potentialis, qui per successivas effectiones et evolutiones evadit actualis, determinatus, et personalis.

Conclusio. Ex iis quae in exponendis variis formis pantheismi commemoravimus, exploratum cuilibet est, omnes Pantheistas in hoc consentire, quod admittant, primum rerum principium ac causam esse aliquid potentiale, indeterminatum, indefinitum, quod successivis evolutionibus ac mutationibus interna quadam virtute ab eodem productis sese circumscribit, determinat, ac convertit in omnes rerum imagines. Quam ad rem error Pantheistarum ne transversum quidem digitum differt ab impio dogmate eorum, qui diserte negant, Deum esse, et vocantur athei. Nam confundere praestantem Dei naturam et infinita pollentem simplicitate per modum actus et perfectionis, vel cum materia informi, vel cum ente abstractissimo, potentiali, et impersonali, idem est atque ipsam e medio tollere et inter figmenta amandare.

ARTICULUS II.

DOCTRINA PANTHEISTARUM REFELLITUR.

PRAENOTANDA. I. Pantheistae omnes sive veteres, sive recentes, exceptis Dualistis, in hoc conveniunt, ut admittant substantiam quamdam unicam, infinitam, omnia complectentem, in qua confunduntur

et identificantur omnia, quae distincta ac multiplicia se manifestant; et consequenter negant realitatem substantialem rerum visibilium. Haec substantia infinita ab ipsis denominatur *Infinitum, Absolutum.* Forma seu modus seu actus, sub quo consideratur in aliqua differentia temporis, dicitur *momentum Infiniti.* Multiplex et continuata successio momentorum vocatur *evolutio Infiniti.* Haec Pantheistarum tenebricosa et barbara loquendi ratio, si obscuris verborum involucris exuitur, clare patefacit, ipsos nomine Infiniti et Absoluti designare ens universalissimum, indeterminatum et potentiale, quod concipitur ab intellectu prout abstrahit ab omnibus rerum differentiis, et quod consequenter non subsistit, nisi in ipso solo intellectu.

Huiusmodi ens mirum quantum differt a divina natura simplicissima et subsistente, quae est actus purissimus cuiuslibet potentialitatis et compositionis expers, quaeque non solum habet esse determinatum et a ceteris omnibus plane distinctum; sed etiam diversa est ab omnibus aliis toto sui *esse,* seu per puritatem sui *esse* per se subsistentis; ideoque cum nulla re convenire potest in genere sive logico, sive metaphysico (1). Creaturae ex adverso referuntur ad Deum veluti effectus ad causam effectricem, a qua non solum productae sunt ex nihilo, sed etiam conservantur in esse. En quomodo veram de Deo doctrinam paucis notat Angelicus, inquiens: « Cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur, et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit » (2). Quare Pantheistarum Deus potentia infinitus, natura indeterminatus et indistinctus, impersonalis, qui in rebus mundanis determinatur, et in ratione humana sibi comparat illam conscientiam sui ex qua evadit personalis, determinatus et distinctus monstrum est ac portentum non disserentium, sed potius somniantium philosophorum.

PROPOSITIO.

Pantheismus, sive generatim inspectus, idest quoad dogma omnibus Pantheistis commune, sive spectatus quoad peculiares formas sub quibus proponitur, est perspicue falsus et absurdus.

Prob. I. pars. Illa philosophandi ratio est falsa et evidenter absurda, quae subvertit prima principia rationis, quae labefactat germanam rationem entis primi et absoluti, quae confundit notionem creationis cum qualibet productione. Atqui haec omnia inveniuntur in

(1) Cf. S. Thom. 1. p. q. 3, a. 5; *QQ. DD. De Pot.* q. 7, a. 3.
(2) 1 p. q. 12, a. 12.

pantheismo, et alia amplius. Ergo pantheismus est plane falsus et evidenter absurdus. Cum propositio maior sit per se omnibus notissima, accedendum est ad explicandam et probandam propositionem minorem per singulas eius partes.

Pantheistae subvertunt principium causalitatis. Siquidem iuxta principium causalitatis, causa debet esse actualior suo effectu, cum omne agens non agat nisi secundum quod est actu, et nihil post operationem reperiri possit in effectu, quod prius non fuerit in causa: hinc tritum sermone est inter philosophos eflatum illud: *Agens honorabilius est patiente.* Iamvero, admissa Pantheistarum doctrina, effectus perfectior actualiorque esset sua causa. Ergo pantheismus principium causalitatis destruit. Siquidem *Absolutum* a Pantheistis effictum, concipitur ut aliquid potentiale et indeterminatum relate ad actuales determinationes, quibus sese evehit ad certam et determinatam realitatem; quod recta ducit ad totalem subversionem principii causalitatis et ipsius Philosophiae Primae. Ex Ontologia quippe compertum est, actum in ordine reali, absolute loquendo, antecedere potentiam, cum potentia, quae designat capacitatem et aptitudinem, non valeat determinari nisi per actum. Huius doctrinae, quam a Philosopho accepit, saepe meminit S. Thomas; Aristoteles enim in suis *Metaphysicorum* libris luculenter demonstrat, actum esse priorem potentia, et ex hoc invicte concludit, causam primam esse actum purum et nulli mutationi obnoxium, cum principium primum omnis motus et mutationis debeat esse omnino immobile et invariabile (1).

Quocirca res factae sunt in potentia activa efficientis modo longe perfectiori quam in seipsis; et ideo creaturae prout praeexsistunt in Deo tamquam in causa mere activa, sunt modo infinite perfecto; nimirum in actu purissimo, cum in Deo virtus agendi, actio, et eius essentia non differant quicquam secundum rem. « Primum principium activum, ait Aquinas, oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid perfectum, secundum quod est actu » (2). Verum in compositis ex potentia et actu, potentia est prior actu vel tempore vel saltem natura, cum res de potentia progrediatur ad actum. Hoc in causa fuit, quamobrem primi philosophi non rite distinguentes inter actum absolutum et actum in potentia receptum, maximo in errore versati sint, et docuerint, primum principium rerum esse vel materiam informem, vel ens aliquod potentiale. Huiusmodi error iampridem derelictus, iterum revocatus fuit a recentibus Pantheistis.

Pantheistae destruunt principium contradictionis. Etenim Panthei-

(1) Cf. Arist. *Metaph.* lib. IX, text. 13, et lib. XII, text. 35 ubi ait: « Est etiam aliquid, quod non motum movet, quod aeternum et substantia et actus est ».
(2) I p. q. 4, a. 1.

stae unicam fingentes substantiam, illam efficiunt simul contingentem et necessariam, finitam et infinitam, mutabilem et immutabilem, simplicem et compositam. Porro hoc est pugnantia secum simul copulare ac iungere. Ergo Pantheistae ipsum principium de contradictoriis, quod est fundamentum omnis scientiae, penitus demoliuntur. Ut autem vis nostrae argumentationis intelligatur et contortis Pantheistarum sophismatibus aditus praecludatur, notandum est, Deum esse necessarium, infinitum, immutabilem, simplicissimum non solum quoad actum essendi, sed etiam quoad omnes perfectiones, proprietates et nobilitates, quae cum purissimo illo actu unum idemque sunt. Unde attribuere Deo determinationes, modificationes, evolutiones, quae contingentiam, mobilitatem, compositionem, limites designant, idem est atque monstrum aliquod ex pugnantibus notis coagmentatum in lucem proferre, quod longissime divisum sit a vero Deo, cuius notionem in mentibus hominum ipsa natura informavit.

Licet res per se sit clarissima; nihilominus placet rationem hanc ex Philosophia Prima profundius scrutari, ut sole ipso clarius appareat, pantheismum esse ab omni veritate penitus aversum. Admissa quippe unica substantia et unico ente, et consequenter submota substantiali rerum distinctione, principium de contradictoriis statim evanescit. Siquidem cum rerum distinctio in hoc sita sit, quod quaelibet res sit indivisa in se, et divisa a qualibet alia, idest sit haec et non alia; si fingatur unica et universalis substantia, consequenter dicendum erit, quamlibet rem singularem et individuam a se excludere et non excludere esse formale alterius rei; quod est duo contradictoria simul iugare. Quare Aristoteles reprehendens eos, qui negant principium contradictionis, subtiliter ostendit, omnia evadere unum, si destruitur tale principium. En eius verba: « Item si contradictiones simul verae de eodem omnes, patet quod omnia erunt unum. Erit enim idem et triremis et paries et homo, si de omni contingit quidquam affirmare et negare » (1). Idest si affirmatio et negatio simul verificantur, de quocumque poterit affirmari et negari quodlibet; et sic de homine poterit affirmari triremis, paries, leo et quodlibet aliud. Ergo homo erit quodlibet (2).

Contra servato principio contradictionis, quodlibet ens respuit a se esse alterius, et exinde oritur distinctio et multiplicatio; et quoniam id per quod quaelibet res est haec et non alia, in quo ratio singularitatis reponenda est, in diversis entibus diversimode se habet, consequitur plane, unitatem et multiplicationem diversarum naturarum

(1) Ἔτι εἰ ἀλεθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτνῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. Ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τὶ ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται. *Metaph.* lib. IV, text. 15.

(2) Cf. Silv. Maurum, in hunc locum Aristotelis.

esse prorsus diversam pro diversitate principii quod ipsas ad singularitatem determinat. Sic natura divina, quae a ceteris distinguitur et individuatur per puritatem sui esse, est prorsus immultiplicabilis et maxime una seu unica, cum multiplicatio proprietati individuali repugnet (1).

Pantheistae depravant notionem primi entis. Notio primi entis, quod est principium et causa omnium rerum sive visibilium et compositarum, sive invisibilium et incompositarum, repraesentat thesaurum et fontem omnis perfectionis, actum purissimum et simplicissimum, complectentem eminenter in sua infinita realitate omnes essendi nobilitates, quae divisae et disseminatae reperiuntur in creaturis. Uti enim argumentatur S. Thomas: « Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ipsi deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, dicens, quod Deus non quodammodo est exsistens, sed simpliciter et incircumscripte totum in seipso uniformiter esse praeaccipit » (2). Iam vero Deus Pantheistarum est aliquid indeterminatum et potentiale. Ergo Pantheistae germanam Dei notionem impie depravant, et plenitudinem realitatis turpiter confundunt cum vacuo, inani et indefinito. Hoc sic notatur a S. Thoma: « Nec oportet, si dicimus, quod Deus est *esse* tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud *esse* universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim *esse*, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est distinctum ab omni *esse*... *Esse* autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super *esse* aliquid adderetur » (3).

Pantheistae pessumdant notionem creationis. Notio creationis importat productionem rei ex nihilo, idest rei alicuius effectionem secundum totam suam substantiam, nullo praesupposito subiecto. Porro huiuscemodi notio funditus subvertitur a Pantheistis, qui rerum effectionem reponunt in evolutione, determinatione, externa manifestatione *Absoluti*, quod esset subiectum praesuppositum. Ergo Pantheistae genuinum conceptum creationis e medio tollunt.

Prob. 2.ª pars. Et primo quidem, ne in rebus perspicuis longiores simus, notandum venit, omnia argumenta a nobis exposita retinere suam vim et efficaciam contra peculiares formas, quibus prolatus fuit

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 11, a. 3.
(2) 1 p. q. 4, a. 2.
(3) Opusc. *De ente et essentia*, cap. VI.

pantheismus praesertim a recentioribus. Sed quaelibet forma quasdam absurditates sibi proprias incurrit. Sic 1) Spinoza pro lubitu definitionem substantiae sibi procudit, et postea decernit, unicam tantum dari substantiam. 2) Fichtius comminiscitur subiectum aliquod cogitans, et novis obscurisque verbis denominat id quod in nullius cogitationem cadere potest; nam mens quae fingitur prius abstracta, idest potentialis, et quae subinde per suam operationem ponit tum seipsam tum alia a se distincta ut aliquid empiricum, subsistens, reale, est aliquid quod omnem absurditatis modum longe praetergreditur. 3) Idem dici potest de identitate Schellinghii, et de Idea Heghelii.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Si dantur aliae substantiae praeter substantiam primam, dicendum erit, substantiam infinitam carere perfectionibus, quae in aliis vigent. Atqui substantia prima habet omnes perfectiones. Ergo non datur nisi unica substantia.

Resp. *Dist. mai.* Dicendum erit, substantiam primam carere perfectionibus, quae inveniuntur in aliis, si illae perfectiones non praehabentur modo eminentiori et coniunctim in prima substantia, *Conc.* Si in ipsa eminenter praecontinentur, *Neg. Dist. min.* Substantia prima habet omnes perfectiones formaliter et composite, *Neg.* Eminenter et in uno actu simplicissimo, *Conc.* et *Neg. cons.*

Oppon. 2.° Ratio distinctionis procedit a determinatione et limite. Atqui Deus est infinitus. Ergo Deus non distinguitur a creaturis.

Resp. *Dist. mai.* Ratio distinctionis procedit a determinatione limitata, si sermo est de rebus compositis ex potentia et actu, quaeque habent esse receptum in subiecto, *Conc.* Si agitur de Deo qui est ipsum esse per se subsistens, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum Deus gloriosus sit actus purissimus, natura simplicissima, et ipsum esse per se subsistens, non potest individuari neque distingui a qualibet alia re, nisi per puritatem sui esse infiniti; ideoque distinctio ab aliis rebus in Deo non denotat limites. Ex adverso in rebus creatis, quae coagmentantur ex potentia et actu, esse non est per seipsum individuatum, sed individuatur per subiectum in quo recipitur, et a quo contrahitur ad limitatam essendi rationem; ideoque distinctio inter creaturas determinationem et limites importat.

Oppon. 3.° Deus est in omnibus rebus, et res dicuntur esse in ipso. Atqui si ita est, creaturae non distinguuntur a Deo. Ergo non datur nisi unicum ens et unica substantia.

Resp. *Dist. mai.* Deus est in omnibus rebus effective et exemplariter, et creaturae sunt in ipso tamquam in conservante et cognoscente, *Conc.* Deus est in omnibus rebus formaliter vel materialiter,

et creaturae sunt in ipso tamquam in causa intrinsece constitutiva earum, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 4.° Esse simplicissimum est esse communissimum. Atqui esse Dei est simplicissimum. Ergo est esse commune rerum.

Resp. *Dist. mai.* Esse simplicissimum per modum potentiae, imperfectionis, et partis, est communissimum, *Conc.* Esse simplicissimum per modum actus, perfectionis, et totius, *Neg.*

Explico. Dupliciter aliquid potest esse simplex; nimirum vel per modum actus et subsistentiae, et tunc est aliquid maxime singulare et distinctum; vel per modum potentiae et abstractionis, prout nempe consideratur abstractum ab iis, quibuscum concrete exsistit, et tunc est aliquid commune et universale; sed communitatem et universalitatem mutuatur a mente abstrahente ab omnibus differentiis, ideoque non subsistit formaliter nisi in intellectu. In primo autem sensu et non in secundo *esse* simplicissimum praedicatur de Deo. Cum autem quidam philosophi inter hanc duplicem simplicitatis rationem non distinxerint, perperam existimaverunt, esse divinum identificari cum esse communi omnium rerum. En quomodo rem notavit S. Thomas: « Quia enim id quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium; non considerantes, quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur... Divinum esse est absque additione non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde in hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commentator dicit, quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur » (1).

Oppon. 5.° cum Hegel. Non datur oppositio inter ens et non ens ideoque principium contradictionis non proficit hilum ad pantheismum refellendum. Sic probatur assumptum. Esse communissimum est maxime indeterminatum; similiter et non esse. Atqui inter duo maxime indeterminata non est distinctio neque oppositio. Ergo nulla est oppositio inter ens et non ens.

Resp. *Dist. mai.* Ens communissimum et non ens sunt maxime indeterminata, in diverso ordine, *Conc.* Sunt maxime indeterminata, in eodem ordine, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Tametsi ens commune sit maxime indeterminatum in ordine positionis, quia transcendit omnia genera et praescindit ab omni differentia, quae ipsum determinat ad aliquod genus vel spe-

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. XXVI.

ciem; nihilominus semper aliquid affirmat et ponit in re. Ex adverso non ens est etiam maxime indeterminatum, sed in ordine opposito, nempe in ordine negationis. Unde indeterminatio unius e diametro opponitur indeterminationi alterius, et utrumque nequit de eodem subiecto simul praedicari. Eodem ferme pacto ac *animal* genus, licet sit indeterminatum relate ad species subiectas, ita ut de illis indiscriminatim praedicetur; nihilominus opponitur *non animali*, sicut affirmatio opponitur negationi.

Oppon. 6.° cum Parmenide. Quidquid est praeter ens, est nihil. Iam vero ens et unum convertuntur. Ergo quidquid est praeter unum, est nihil, et ideo non datur nisi unum ens.

Resp. *Dist. mai.* Quidquid est praeter ens commune, est nihil, *Conc.* Quidquid est praeter ens aliquod determinatum et particulare, est nihil, *Subdist.* Est nihil omnis entis, seu negat omne ens, *Neg.* Est nihil illius entis determinati, seu negat illud ens, *Conc.*

Explico. Parmenides evidenter confundit ens communiter dictum cum ente determinato ad aliquod genus, vel speciem, vel individuum. Nam de ente communi verum est dicere, quod nihil sit extra ipsum, quia de omnibus praedicatur. Verum si sermo est de ente iam determinato ad aliquod genus, puta ad genus substantiae, non potest dici: Quidquid est praeter ens-substantiam, est nihil; nam praeter substantiam sunt diversa genera accidentium. Ad summum dici poterit: Quidquid est praeter ens-substantiam, est nihil substantiae; quod verum est, sed nullo modo conferet ad probandam unitatem entis a Parmenide propugnatam, neque ad destruendam diversitatem entium necessariam ad salvandum principium contradictionis.

Oppon. 7.° Si ens esset multiplex, deberet multiplicari per aliquod additum. Atqui enti nihil superaddi potest, quia praeter ens est nihil. Ergo non datur nisi unum ens.

Resp. *Dist. mai.* Si ens esset multiplex, deberet multiplicari per aliquid superadditum, nempe per diversos modos essendi, *Conc.* Deberet multiplicari per veras et formales differentias. *Neg. Contradist. min.* Enti nihil addi potest, quod non importatur per communem rationem entis, *Neg.* De cuius intellectu non sit ens, *Conc.*

Explico. Demonstravimus in Ontologia, notionem entis non esse genericam, et consequenter non posse dividi ac multiplicari per veras et proprie dictas differentias; sed contrahi ad sua inferiora per diversos essendi modos. Ut autem multiplex et diversus essendi modus rite percipiatur, obiter notandum venit, ens, quod primo concipitur a nobis, dividi per potentiam et actum seu per subiectum et esse. Iam vero secundum diversum modum, quo esse recipitur in subiecto, efflorescit multiplex essendi modus, et ens primitus multiplicatur in decem suprema rerum genera, quae sunt inter se primo diversa. Intellectus autem noster ex ente sic cognito, et quod componitur ex

reali potentia et actu, ratiocinando pervenit ad cognoscendum, dari in rerum natura ens aliquod unicum, quod est actus purissimus et invariabilis, principium et causa omnium, quae composita sunt et multiplicantur in seipsis et extra causam. Unde hoc ens differt ab aliis, quia est actus purus et ipsum esse subsistens; cetera differunt ab eo, quia sunt composita ex potentia et actu; differunt autem inter se penes diversos modos, secundum quos actus recipitur in potentia et coarctatur ac contrahitur ad eam. Unde diversa entia creata sunt distincta inter se secundum diversos modos habendi esse; Deus autem gloriosus non solum distinctus est ab omni creatura, sed ab ea dividitur modo nobilissimo et infinite perfecto, nempe per hoc quod est actus purissimus et ipsum esse subsistens.

Cum ergo dicitur: Enti nihil addi potest, quo multiplicetur; in hoc latet aequivocatio. Ens quippe intelligi potest vel prout est reale quoddam individuum, quod in se subsistit, et tunc vera est propositio; quia individuum dicitur quod est in se indivisum et divisum a quolibet alio; vel intelligi potest prout est notio abstracta et subest operationi intellectus, et in hoc casu illi notioni potest addi quidam determinatus essendi modus, qui licet non sit de intellectu entis universalissimi, idest non ingrediatur formaliter communem notionem entis, quae abstrahit a qualibet determinatione; nihilominus de eius intellectu est ens. Hoc declarari potest aliquo simili: homo quippe non est de conceptu animalis indeterminati, licet animal sit de conceptu hominis; idest animal indeterminatum intelligi potest, non intellecto homine; sed homo non potest intelligi sine intellectu animalis. Similiter ens intelligi potest, non intellecta substantia; sed substantia non potest intelligi sine intellectu entis (1).

Oppon. 8.° Deus est ipsum esse. Atqui esse est id quo quaelibet res constituitur ens. Ergo Deus est esse formale rerum.

Resp. *Dist. mai.* Deus est ipsum esse, per se subsistens, *Conc.* Est esse abstractum et commune, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 9.° Esse divinum est infinitum. Atqui extra infinitum nihil concipi potest. Ergo esse creaturarum identificatur cum ipso esse Dei, ideoque datur unicum ens.

Resp. *Dist. mai.* Esse Dei est infinitum negative et per modum actus, ideoque principium et causa efficiens omnium quae participant rationem entis, *Conc.* Est infinitum privative, seu indefinitum, *Neg. Dist. min.* Extra infinitum nihil concipi potest, quod non sit causatum ab ipso, *Conc.* Quod non subsistat in ipso, *Neg.* et *Neg. cons.*

(1) Cf. S. Thom. Opusc. *De natura generis,* cap. II.

QUAESTIO II.

De processione creaturarum a Deo seu de creatione.

CONTINUATIO RERUM. Res mundanae, ex quibus admirabilis et pulcherrima huius universi machina conflatur, non solum sunt a Deo realiter distinctae, uti proxime probavimus contra Pantheistas; verum etiam ita diversae sunt a divina substantia, ut nulla ratio seu praedicatio possit univoce attribui ipsis et Deo. Deus quippe gloriosus est actus purissimus et ipsum esse per se subsistens; contra res aliae a Deo diversae sunt concretae ex essentia et esse. Unde quaelibet praedicatio, quae ex perfectionibus rerum visibilium a nobis prius cognitis transfertur ad Deum, transferri solummodo potest secundum rationem proportionaliter eamdem. Sic per res visibiles quae notiores sunt quoad intellectum nostrum, qui accipit cognitionem a sensibus, ascendere potuimus ad aliqualem Dei cognitionem capessendam; et ex eo quod res, quas sensibus tractamus, sunt mutabiles, finitae, contingentes, argumentando deduximus, exsistere ens aliquod immobile, infinitum, necessarium quod ipsis fuit causa essendi, et quod vocamus Deum. Si ergo Deus, actus purissimus, immobilis et infinite perfectus necessario est causa essendi omnibus rebus, quae important potentiam ad esse et ad non esse, generatim saltem licet inferre, omnes res fuisse productas a Deo tamquam a causa effectrice, et ad ipsum ordinatas tamquam ad finalem omnium causam; et consequenter res omnes processisse a Deo, qui est primum principium et causa universalis totius entis participati.

Verum enim cum etiam causae particulares et finitae aliquid producant extra se per suam actionem, quae primo cognoscitur a nobis, et per quam manuducimur ad cognoscendam operationem divinam rerum effectricem, hoc in loco proprie inquirendum venit, quaenam sit ratio et natura actionis divinae, per quam Deus res ab ipso effectas produxit in esse. Sic explicata manebit quaestio, quae versatur circa processionem rerum a Deo; et cum haec actio proprio nomine dicatur creatio, ad explicandam rerum originem de actione creatrice disserendum nobis erit. Ut autem ordine et via procedamus, primo recensendae nobis sunt et refellendae falsae philosophorum sententiae de ortu et origine mundi, et sic paratior erit via ad veram doctrinam de mundi origine asserendam.

ARTICULUS I.

REFELLUNTUR ERRORES PHILOSOPHORUM DE ORIGINE MUNDI.

CAUSA TALIUM ERRORUM. Humana mens sibi relicta et lumine fidei christianae nondum collustrata aegre admodum verum conceptum creationis assequi potest, uti diserte professus est ipse Baylius testis minime suspectus. Hoc in causa fuit, quamobrem tot exorti sint et in vulgus disseminati errores circa originem mundi, tum inter sese, tum cum recta ratione pugnantes. Omnes quippe philosophi, qui germanum creationis conceptum corruperunt, simul de mundi origine falsa et absurda loquuti sunt, cum geminae quaestiones arctissime copulentur inter se. Siquidem, uti sapienter notatum fuit a S. Thoma, huiusmodi philosophi in assignandis rerum principiis ad causas dumtaxat particulares se contulerunt, et cum non potuerint animo informare universalem totius entis causam, admiserunt vel materiam, vel substantiam quamdam increatam, quae operationi agentis subiecta induebat diversas rerum formas sive accidentales sive substantiales. En illustria Aquinatis verba: « Antiqui philosophi paulatim et pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores exsistentes non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia..... Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium mutationum; ut puta amicitiam, litem, intellectum. Ulterius vero procedentes, per intellectum distinxerunt inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt, mutationes fieri in corporibus secundum formas essentiales, quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant.... Sed considerandum est, quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens sub particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens, et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt » (1).

Leucippus, Democritus, Epicurus. Primus error qui nobis occurrit est veterum Materialistarum Leucippi, Democriti, Epicuri, qui opinati sunt, mundum profectum esse ex materia infecta et aeterna, nimirum ab atomis per infinitum inane et vacuum volitantibus, et casu quodam ac temere coalescentibus in elegantem hanc rerum molitionem ac structuram. Censebant enim, ut cum Tullio loquamur, in immensi-

(1) 1 p. q. 44, a. 2; cf. etiam *QQ. DD. De Pot.* q. 3. a. 5.

tate longitudinum et altitudinum infinitam vim volitare atomorum, quae interiecto inani cohaerescebant inter se, et aliae alias apprehendentes continuabantur, ex quo efficiebantur hae rerum formae atque figurae, quas intuemur oculis. Ut portentum hoc aliis suaderent, finxerunt corpuscula illa quaedam levia, alia aspera, rotunda alia, partim angulata et quasi hamata et uncinata, ita ut in fortuitis turbulentisque concursionibus sese apprehendere valerent et mundum efficere, nulla cogente natura!

Plato, Anaxagoras. Secundus error est Platonis et Anaxagorae, qui rati sunt, materiam mundi esse increatam et a se exstantem, sed ab intelligentia seu a Deo accepisse formam et ordinem, quibus ornatur. Verum in hoc Anaxagoras discrepat a Platone, quod primus statuerit, res tempore infinito quievisse, et per intellectum extrahentem unum ab alio incepisse moveri; secundus vero docuit, materiam ab aeterno motam motu inordinato, postea reductam fuisse ad ordinem a primo agente, nempe a Deo (1). Quare primi tuiti sunt, atomorum turbulentam et fortuitam concursionem esse rerum principium a Deo omnino independens, et consequenter solummodo causas materiales admiserunt; secundi ex adverso posuerunt materiam mundi independentem a Deo quoad *esse,* sed ipsi subiectam quoad ordinem et dispositionem, adeoque causam materialem et agentem induxerunt (2).

Aristoteles, Neoplatonici. Tertius error tribuitur Aristoteli, qui docuisse videtur, mundum esse aeternum, ingenitum, et infectum (3), et quibusdam Neoplatonicis, qui ut platonicam doctrinam cum aristotelica et christiana componerent, professi sunt, mundum esse aeternum a Deo creatum; tametsi eorum creatio non differat quicquam ab emanatione pantheistica, de qua loquuti sumus.

Errores Ethnicorum conferuntur cum vera doctrina. Vera sententia docet, mundum non semper exstitisse, sed a Deo libere conditum fuisse ex nihilo in tempore. Huiusmodi sententiae, quae divinitus revelata fuit, adstipulantur omnes Sancti Patres et Doctores catholici ad unum. Ut autem Ethnicorum doctrinam conferamus cum nostra, quam fide accepimus, et secernamus ea, in quibus nobiscum conveniunt, ab illis in quibus dissentiunt a nobis, advertimus, eos nobiscum in quatuor concordare, nimirum; 1) Admittunt aliquid praecessisse ab aeternoque fuisse, quidquid illud sit. 2) Conveniunt, paucis exceptis, causam efficientem fuisse ab aeterno, non dicimus unam vel plures, sed absolute sive sit una sive sit multiplex. 3) Docent,

(1) De hoc errore cf. S. Thom. *2 Sent.* Dist. 1, q. 1, a. 5.

(2) Uterque error tum Leucippi et Democriti, tum Platonis et Anaxagorae refellitur ab Aristotele, *De caelo et mundo*, lib. III, cap. IV, text. 20 et seq.

(3) Cf. Arist. *De gener. et corrupt.* lib. I, cap. XII; *Physic.* lib. VIII, cap. I. De sententia Aristotelis uberius loquemur paulo post.

non omnia quae facta sunt, esse destruenda. 4) Demum omnes philosophi ante Aristotelem tradunt, mundum esse genitum, uti Anaxagoras, Empedocles, Melissus, Plato. Aristoteles omnium primus, ut ipse fatetur, fecit mundum ingenitum et aeternum (1). Differunt autem maxime non solum nobiscum, sed etiam inter se, eo quod plerique eorum affirmant, non solum causam efficientem esse aeternam, verum etiam aliud principium praeter ipsam. Alii quippe ponunt materiam aeternam, alii unum elementum, alii plura elementa. Contra nos fide docemur, aeternitatem soli Deo convenire (2).

Errores recentiorum. Evolutionistae increduli, Laplace. Posthabito Cartesio, qui christianam veritatem de mundi creatione conciliare volens cum doctrina atomorum, quam a Democrito acceperat, docuit mundum compositum ex atomorum concursione, Deumque posuit non solum auctorem materiae, sed etiam legum et communicationis motus (3), de incredulis pauca subiiciemus. Materialistae omnes nostrae aetatis, admittentes materiam mundi aeternam, decernunt mundum evolutum et efformatum esse per vim ipsi materiae insitam. Proclamant enim, nullam aliam vim citra materiam esse possibilem; ideoque creationem repugnare, quippe quae supponit in aliquo agente potentiam a materia separatam. Sic Büchnerus, qui ea in re alios Germaniae Materialistas imitatus est. Sic Ernestus Haekel a nobis saepe commemoratus, quem bathybium illum (*viventem in profundo*) ad libitum finxisse deprehendimus, quippe tute affirmat, creationem, quam ipse *miraculum* inscite appellat, componi haudquaquam posse cum scientiarum progressione et incrementis.

Huiusmodi incredulorum deliramenta, quae ipsum scientiae nomen radicitus subvertunt, et prima principia rationis plane interimunt, hypothesi illi innituntur, quam in medium protulit Petrus Simon Marchio de Laplace, vir sane ingenio excellens et inter Astronomos in principibus habitus. Is enim docuit, solem, stellas, terram ceterosque planetas initio nihil aliud fuisse nisi unicam quamdam materiam seu confusam massam aeriformem, quam nebulosam vocavit, quae temporis decursu, mediante motu circulari, sese divisit in diversa corpora sive quae in caelis sive quae in terris conspiciuntur. Hinc originem universi non repetendam duxit ex operatione Dei Creatoris, sed ex illa nebulosa, quam veteres chaos vocabant, nempe rudem indigestamque molem, quae per vim sibi insitam sese movendi motu circulari in causa fuit cur efflorescerent tot corpora sive caelestia sive terrestria sive inanima sive viventia, ex quibus coalescit admirabilis

(1) Cf. Arist. *De caelo et mundo.* lib. I, text. 102.

(2) Cf. Tolet. in lib. 8 *Physic.* cap. II, q. 1, ubi veterum sententias erudite exponit et refellit; de Aristotele cf. S. Thom. 1 p. q. 46, a. 1.

(3) Cf. Cartes. *Des principes de la philos.* part. 3.

et pulcherrima rerum visibilium universitas. His placitis imbutus, quae quoad rem et veritatem non differunt a doctrina Epicuri, Leucippi et Democriti, quemadmodum ipse Emmanuel Kant fatetur, gloriose simul et impie affirmare minime erubuit, se peragrasse totum caelum et nullibi Deum invenisse!

Secundo nobis occurrit auctor *systematis naturae* qui docuit, mundum ab aeterno extitisse non secus ac nunc exsistit (1).

Demum aliqui adstruentes, Deum esse causam necessariam mundi docent, res fuisse conditas a Deo ab aeterno. Sic iterum revocarunt errorem Origenis et quorumdam veterum, de quibus meminit S. Basilius, aientium, Deum esse quidem causam mundi, sed causam non voluntariam, sicut corpus umbrae. Inter recentes Robinetus sensit, Deum non potuisse mundi creationem nec omittere nec retardare, quippe quod Ipse non est causa libera sed essentialiter creatrix. Eamdem necessitatem creationis propugnavit Victor Cousin, qui ex eo argumentatus est, quod cum Deus sit simul substantia et causa, nunquam potuit esse substantia, quin una esset causa; ideoque necessario et ab aeterno res condidit.

Infiniti essemus, si recensere vellemus omnes errores, qui hac super re cumulati fuerunt a recentiorum philosophantium opinandi licentia; sed veritatis potius solliciti aberrantium placita libenter missa facimus: « Quidquid horum sit, ait Doctor Angelicus, non est nobis multum curandum; quia studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum » (2). Quare ad refellendum duplicem errorem veterum ab initio commemoratum sequentem statuimus propositionem.

PROPOSITIO.

Mund origo neque explicatur per fortuitum atomorum concursum, neque per materiam a se exsistentem, et dependentem a Deo quoad ordinem, qui in rebus mundanis viget.

Prob. I.ª pars. Arg. I.um In mundo viget ordo admirabilis, constans, omni ex parte absolutus ac perfectus. Atqui huiusmodi ordo nequit oriri ex fortuito et turbulento concursu atomorum per infinitum inane volitantium. Ergo origo mundi non potest explicari per temerarium atomorum concursum. Cum propositio maior evidens sit, sic possumus declarare propositionem minorem. Ordo efflorescit ex idonea plurium dispositione et conspiratione ad unicum finem; est quippe ordo: *Parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispo-*

(1) Hoc opus tribuitur Paulo Thiry Baroni d' Holbach.

(2) *De caelo et mundo*, lib. I, lect. 22.

sitio (1). Porro ordinare media ad finem est proprium agentis intellectivi. Ergo mundi ordo non dependet a temeritate et casu, sed a consilio et ab intellectu. Quare iure Tullius temeritatis assertores acriter insectatur, inquiens: « Quis hunc hominem dixerit, qui cum tam certos coeli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et apta viderit, neget in his nullam esse rationem, eaque casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur, nullo consilio assequi possumus? An cum machinatione quadam moveri aliud videmus, ut sphaeram, ut horas, ut alia permulta, non dubitamus quin illa sint opera rationis; cum autem impetum coeli admirabili cum celeritate moveri vertique videamus, constantissime conficientem vicissitudines anniversarias cum summa salute et conservatione rerum omnium, dubitamus, quin ea non solum ratione fiant, sed etiam excellenti quadam et divina ratione? » (2).

Arg. 2.um Si atomi essent infectae et exstantes necessitate naturae, deberent omnes ornari eadem essendi necessitate eademque figura, et consequenter deberent agitari eodem motu, celeritate et directione. Atqui in huiusmodi hypothesi atomorum concursus et complexio foret penitus impossibilis. Ergo origo mundi conficta a Democrito et Epicuro est plane absurda ac ridicula.

Placet iterum afferre verba Tullii, qui hanc rationem ita festive et eleganter contra Democritum et Epicurum persequitur: « Ille (Democritus) atomos quas appellat, idest corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum, nec medium nec ultimum, nec extremum sit, ita ferri ut concursionibus inter se cohaerescant; ex quo efficiantur ea quae sint, quaeque cernantur, omnia: eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intelligi convenire. Epicurus autem in quibus sequitur Democritum non fere labitur. Quamquam utriusque cum multa non probo, tum illud in primis, quod cum in rerum natura duo quaerenda sint; unum quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur; alterum quae vis sit quae quidque efficiat: de materia disseruerunt, vim et causam efficiendi reliquerunt. Sed hoc commune vitium, illae Epicuri propriae ruinae. Censet enim eadem illa individua et solida corpora ferri suo deorsum pondere ad lineam: hunc naturalem esse omnium corporum motum. Deinde ibidem homo acutus cum illud occurreret; si omnia deorsum e regione ferrentur, et ut dixi ad lineam, numquam fore ut atomus altera alteram posset attingere: itaque attulit rem commentitiam: declinare dixit atomum perpaulum: quo nihil posset fieri minus. Ita effici complexiones, et copulationes et adhaesiones atomorum inter se: ex quo efficeretur mun-

(1) S. August. *De Civ. Dei*, lib. XIX, cap. XIII, n. 2.
(2) *De nat. Deorum,* lib. II, cap. XXXVIII.

dus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent. Quae cum res tota ficta sit pueriliter, tum ne efficit quidem quod vult. Nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur (ait enim declinare atomum sine causa: quo nihil turpius Physico, quam fieri sine causa quicquam dicere); et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium, sine causa eripuit atomis: nec tamen id, cuius causa haec finxerat, assequutus est. Nam si omnes atomi declinabunt, nullae unquam cohaerescent: sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur; primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur: deinde eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret turbulenta concursio, hunc mundi ornatum efficere non poterit » (1).

Arg. 3.um Uti a nobis alibi probatum est, omne agens naturale operatur propter finem. Iam vero agere constanter propter determinatum finem e regione opponitur temerario et fortuito motui atomorum, nam fortuna amica varietati constantiam respuit. Ergo positio Democriti et Epicuri inter inanes fabulas amandanda est. Praesertim si quaereremus ab Epicuro et etiam a recentibus transformismi adstipulatoribus, qui in suis doctrinis Epicuro operam dedere, si quaereremus, inquam, quo pacto ex temerario hoc concursu fierent plantae, animalia, et homo, et cur nunquam facta fuisset aliqua domus vel aliquod templum vel aliqua navis? Unde Lactantius postquam hoc argumentum contra Atomistas eleganter explanaverit, concludit, inquiens: « Nonne prodigio simile est aut natum esse hominem, qui haec diceret, aut exstitisse qui crederet? » (2).

Prob. 2.a pars. Mundi materia est ens contingens et finitum. Atqui tale ens a se exstare nequit, sed necessario expostulat ut ab alio producatur. Ergo mundus non potest produci ex materia infecta et increata. Accedit 1) quod materia infecta et improducta esset independens in essendo a qualibet causa efficiente. Porro ens independens ab agente in essendo nequit subiici operationi alicuius causae ad hoc ut formam accipiat, in ordinem exigatur, et dirigatur ad finem. Ergo vel materia infecta remanebit semper in eodem statu, vel dicenda est exsistentiam recepisse ab aliqua causa efficiente. Accedit 2) quod motus ille inordinatus, quo materia ab aeternitate fingitur agitata a Platone, vel asseritur profectus ab ipsa materia, vel causatus ab alio. Si admittitur causatus ab alio, evanescit commentum Platonis. Si adstruitur profectus ab ipsa materia, tunc ille motus inordinatus erit naturalis materiae, quia ortus ex ipsa eius natura; ideoque esset contra naturam materiae ab alio moveri motu ordinato (3).

(1) *De finibus*, lib. I, cap. VI.
(2) Lactant. *De ira Dei*, cap. X.
(3) Cf. Arist. *De caelo et mundo*, lib. III, cap. IV.

Arg. 2.[um] quod allatum fuit a Gerdilio et desumptum ex duobus his principiis. 1) Materia per se indifferens est ad motum et ad quietem, idest non habet in se principium *quod* sui motus. 2) Materia exsistere nequit sine actuali determinatione ad motum vel ad quietem. His positis, sic concluditur ratio. Si materia non esset producta ab alio, in ea solummodo reperiri possent proprietates a sua natura dimanantes, minime vero illae, quae a sua natura non profluunt; nam quod necessario et a se exstat, minime privari potest naturalibus proprietatibus, neque donari contrariis. Iam vero ex primo principio materia est indeterminata ad motum et ad quietem; ex secundo indeterminatio haec in ea locum habere non potest. Ergo materia infecta si ponitur, oppositas et sibi invicem repugnantes proprietates possidere dicenda est. Hoc argumentum eo recidit ut dicatur: Materia sive ad motum sive ad quietem debet determinari ab agente extrinseco, cum non possit neque seipsam movere neque per seipsam quiescere. Atqui materia infecta et ex se exsistens nequit determinari ab agente extrinseco. Ergo materia infecta repugnat.

SCHOLION. Recentes increduli redarguuntur. Quae a nobis disputata sunt contra veteres Materialistas merito torqueri possunt contra recentes evolutionismi sectatores et in primis contra Laplace, cum positio horum incredulorum quoad rem et doctrinae substantiam non differat quicquam a commentis veterum. Siquidem Leucippus, Democritus et Epicurus in explicatione naturae, relictis causis efficientibus proportionatis, ad solas causas materiales se receperunt, ordinemque pulcherrimum qui in naturae mutationibus et motibus viget nullatenus explicare potuerunt.

In eodem errore versantur recentes Evolutionistae, licet scientiarum nomine vehementer apud imperitos abutantur. Hi enim docent, mundum ortum esse a materia sese per intimam propriam virtutem evolvente in diversas corporum species plus minusque perfectas. Quo nihil obtusius et a veritate magis aversum cogitari dicique potest, cum transitus de potentia in actum seu de imperfecto ad perfectum concipi minime possit sine operatione causae efficientis et moventis, quae actu habeat illam perfectionem ad quam movet subiectum. En quomodo hoc traditum fuit dilucide ab Aquinate nostro: « Omne quod movetur ab alio movetur; nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu » (1).

Quod si in rerum visibilium motibus et mutationibus ordo con-

(1) 1 p. q. 2, a. 3.

stans et stabilis consideratur, omnes homines, duce ipsa natura, intelligunt, causam illam moventem ad fines determinatos tot res multitudine pene infinitas et inter se saepe contrarias, debere esse sapientissimam. Quando ergo impius Renan in sua epistola ad Chimicum Berthelot (1) decernit, corpora inorganica et organica, animalia et homines originem ducere ex evolutione unius nebulosae, quae gradatim efformavit planetas nostramque terram, et per successivas mutationes diversosque gradus condensationis in aliqua periodo generavit vitam et subinde in alia generavit humanitatem, absurda super absurda cumulat, omnemque naturae scientificam explicationem penitus subvertit, cum causam universalem et absolutam totius mundi, et causas particulares cuiusque motionis et phaenomeni quae in mundo contingunt, contra prima principia rationis humanae e medio tollat.

Ad Laplace demum quod attinet, adnotamus 1°), eius hypothesim a non paucis Astronomiae et Geologiae cultoribus impugnari uti commentitiam et ad libitum effictam, immo cum pluribus factis minime congruentem. Notamus 2°), admissa illa hypothesi, semper assignandam esse causam tum illius nebulosae, cum ipsa non possit esse causa efficiens suae exsistentiae, tum motuum et mutationum omnium corporum, quae hanc pulcherrimam mundi machinam conflant, quaeque cum moveantur motu ordinatissimo, moveri nequeunt nisi ab agente infinitae sapientiae praedito. Sic Laplace peragrando caelum sine ulla difficultate Deum Creatorem caeli et terrae mundique Rectorem sapientissimum potuisset invenire, et cognoscere, si oculos volens et lubens non clausisset.

ARTICULUS II.

DE POTENTIA OPERATIVA DEI (2).

RATIO QUAESTIONIS ASSIGNATUR. Cum ortus et productio mundi explicari non possit per causas particulares et finitae virtutis, quae cum agant per informationem et veri nominis mutationem, semper praesupponunt suae operationi aliquod praeexsistens subiectum, quod ab ipsis transmutatur; ad rerum originem rite explicandam ne-

(1) *Revue des deux mondes*, 15 oct. 1863. Ernesto Renan adstipulatus est in Italia Ioannes Bovio, qui eodem errore inflatus haec crepat: « La natura che si fa luce, odore, armonia, bellezza, si fa pensiero e coscienza, e se non arriva sino al pensiero, la sua evoluzione sarebbe troncata a mezzo, a un terzo, non si sa a che punto, irrazionale sempre, perchè sarebbe l'evoluzione finita dell'infinita natura ». *Il naturalismo*, pag. 16, Torino 1882.

(2) De hac re pertractat S. Thomas, 1 p. q. 25; *QQ. DD. De Pot.* q. 1; *Contra gent.* lib. II, cap. VII et seq.

cesse est recurrere ad causam primam et universalem totius entis, quae in agendo independens est omnino a qualibet re sibi extranea; et haec causa dicitur Deus. Prima ergo causa, quae rebus omnibus a se diversis communicat esse secundum totam substantiam, ideoque producit ens in quantum est ens, operatur per intellectum adiecta voluntate et potentia, quia in eius operatione intellectus est dirigens, voluntas est imperans, potentia est exsequens. Quare ad eius propriam actionem rerum productricem rite explicandam, aliquid dicendum venit de sua potentia, seu virtute operativa, cum iam a nobis satis dictum sit de intellectu et voluntate.

Quid potentia? Potentia prout hic sumitur pro virtute activa seu operativa, definitur a S. Thoma: *Principium agendi in aliud:* et denominatur ab actu secundo, qui est operatio seu actio. Porro si potentia identificatur cum actione, a qua distinguitur solum secundum rationem intelligibilem et modum significandi, tunc potentia licet significetur per modum principii operationis; nihilominus in re non est principium nisi effectus, cum nihil possit esse principium suipsius. Haec potentia, quae non agit per operationem a se realiter distinctam, sed est ipsa sua operatio, cum sit mere activa et actus purus, est in agendo omnino independens, ideoque non eget aliquo subiecto praesupposito, ad hoc ut sit alteri principium essendi; et consequenter non importat realem relationem ad rem factam, sed solum relationem rationis. Et ea de re huiusmodi potentia invenitur solummodo in Deo, qui ut principium totius entis participati tum in essendo tum in operando, est omnino independens a qualibet re sibi extranea.

Quod si operativa potentia et virtus agendi realiter distinguitur a sua actione, quae ad ipsam comparatur ut forma, perfectio, et actus; tunc huiusmodi potentia non solum significatur ut principium operationis, sed ita est realiter; ideoque eius actio est limitatae perfectionis et dependens ab aliquo sibi extraneo; et consequenter haec potentia non potest agere nisi circa aliquod subiectum praesuppositum, illud transmutando, et dicitur relative ad aliud per veram et realem relationem. Huiusmodi potentia invenitur in causis particularibus seu in substantiis finitis, in quibus virtus agendi non est mere activa, sed agendo semper aliquid patitur. Cum ergo Philosophus definivit potentiam operativam: *Principium transmutandi aliud in quantum est aliud,* evidenter definivit potentiam activam prout est in creaturis, et non prout est in Deo; unde potentia sic declarata non potest praedicari de Deo. Quare si potentia praedicatur communiter de Deo et de creaturis, debet dici: Principium agendi in aliud; quia sic non determinatur modus actionis, idest utrum agat transmutando vel secus. His ita notatis, inquirendum est, utrum et cuiusmodi potentia sit in Deo. Problemati satisfaciemus sequenti propositione.

PROPOSITIO.

In Deo admittenda est potentia, quae identificatur cum sua essentia, ideoque infinita. Unde Deus iure dicitur omnipotens.

Prob. 1.ª pars, nimirum quod in Deo sit potentia. Potentia activa est principium agendi in aliud. Atqui maxime convenit Deo esse aliis principium essendi. Ergo in Deo datur potentia. Ad declarationem propositionis minoris, notandum est, virtutem activam pertinere ad perfectionem cuiuslibet rei, quia unumquodque agit, secundum quod est in actu et est perfectum, et eo perfectius operatur, quo perfectius secundum naturam est actu; quia operatio sequitur esse, uti patet in agentibus finitis. Iam vero Deus est maxime in actu, cum sit actus purissimus. Ergo maxime competit Deo esse aliis principium essendi, cum nulla perfectio possit esse in rebus, quae non inveniatur in Deo modo praestantiori. Paucis: Posse agere in aliud est perfectio simpliciter simplex. Sed omnes huiusmodi perfectiones sunt in Deo secundum propriam nominis rationem. Ergo in Deo est potentia agendi (1).

Confir. ex eo quod Deus de facto est agens et primum movens immobile. Sed omne quod agit et movet, potens est agere. Ergo in Deo est potentia activa. Audi S. Thomam: « Sicut nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma... Deo autem convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere et suam similitudinem in alia diffundere, et ideo ei maxime convenit potentia activa; nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis » (2).

Prob. 2.ª pars, nempe potentiam activam Dei identificari cum sua essentia. Etenim virtus activa agentis est quaedam perfectio. Atqui in Deo omnes perfectiones identificantur cum sua essentia. Ergo Dei potentia non differt quoad rem ab eius essentia. Haec argumentandi ratio, quae per se evidens est, roborari confirmarique potest ex eo quod si Dei potentia realiter differret ab eius essentia, compararetur ad divinam substantiam tamquam accidens positum in genere qualitatis ad subiectum, quod ab ipso perficitur et actuatur. Sed in Dei essentia, quae identificatur cum suo purissimo essendi actu, nullum datur accidens, quod ipsi afferat esse quoddam secundum. Ergo in Deo potentia est sua essentia; et sic Deus sicut dicitur ens per essentiam, intelligens per essentiam, et volens per essentiam; ita dicitur etiam potens et agens per essentiam, quia illa eadem potentia, quae identificatur cum sua essentia, identificatur etiam cum sua

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. II, cap. VII.
(2) *QQ. DD. De. Pot.* q. 1. a. 1.

actione, quae est ipsum esse Dei. Unde, sicut paulo ante notavimus, potentia in Deo non dicitur, neque est principium actionis, sed principium rei ab ipsa productae (1).

Prob. 3.ª pars, idest quod Dei potentia sit infinita. In Deo potentia identificatur cum essentia, quae est actus purissimus in nullo subiecto receptus. Atqui actus purissimus in nullo subiecto receptus respuit a se omnes limites, ideoque est simpliciter infinitus. Ergo potentia Dei est simpliciter infinita. Vel paulo secus ratio sic proponi potest. Potentia activa commensuratur perfectioni actus essendi, quia unumquodque agit secundum quod est actu. Iam vero actus essendi in Deo est infinitus. Ergo divina potentia est infinita. Haec argumentandi ratio sic proponitur a S. Thoma: « Secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem eius est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquod recipiens. Unde necesse est, quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo... Unde cum ipsa essentia divina per quam Deus agit sit infinita, sequitur quod eius potentia sit infinita » (2).

Verum enim quamvis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea, quorum est principium, recipit quemdam modum infinitatis, quem essentia non habet. Siquidem comparari potest tum ad multitudinem factorum, tum ad intensitatem operationis, prout operatio terminatur ad aliquid magis vel minus perfectum. Utroque hoc modo divina potentia est infinita, non quod producat multitudinem actu infinitam, neque aliquid infinite perfectum, quod est contra rationem rei factae; sed quia, uti scite notat Aquinas: « Nunquam tot effectus facit, quin plures facere possit, nec unquam ita intense operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum. Sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficaciter » (3).

Ex dictis eruitur evidenter id quod ultimo loco proposuimus, videlicet Deum iure meritoque dici omnipotentem. Si enim potentia Dei, quae infinita est, nullis circumscribitur limitibus, et ad omnia se extendit, rite concluditur, Deum esse omnipotentem, quia omnipotens dicitur qui potest omnia facere. Licet hoc facile admittatur ab omnibus; nihilominus rationem omnipotentiae assignare, videtur difficile; nam, uti observat S. Thomas, potest esse dubium, quid compre-

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. II. cap. X.

(2) I p. q. 25, a. 2.

(3) *QQ. DD. De Pot.* q. I. a. 2.

hendatur sub ista distributione, cum dicitur, *omnia posse Deum.* Ad huiusmodi dubium enodandum, affirmamus, Deum dici omnipotentem eo quod efficere potest omnia quae sunt *absolute* possibilia, nempe quae non implicant contradictionem, et consequenter participare possunt rationem entis. Haec possibilitas absoluta, quae dicitur ex habitudine terminorum, uti vidimus, formaliter dependet a divino intellectu et praesupponitur Dei potentiae. Unde recte notificatur divina omnipotentia per hoc, quod possit facere omnia possibilia; quia ab ipsa tunc solum excluduntur absolute impossibilia, quae cum contradictionem implicent, non habent rationem factibilis, et consequenter non subduntur divinae omnipotentiae. Unde accuratius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit ea facere (1).

SCHOLION. Potentia Dei confertur cum potentia creaturae. Intellectus noster ex perfectionibus, quae sunt in creaturis visibilibus ascendit ad invisibiles Dei perfectiones cognoscendas, et nititur Deum exprimere ut aliquid perfectissimum. Sed cum in creaturis nihil invenire possit, quod sit summe perfectum, omnique imperfectione careat, inde est quod ex diversis perfectionibus, quas reperit in creaturis, Deum designare nititur, licet cuilibet illarum perfectionum aliquid desit. Unde quidquid alicui istarum perfectionum adiungitur imperfectionis, totum a Deo removetur. Sic per potentiam activam et operativam, quae est in creaturis, progreditur ad Dei infinitam potentiam quadantenus cognoscendam, removendo ab ipsa omnes imperfectiones et limites, quibus constringitur virtus activa creaturarum.

Quare 1) potentia activa creaturae est qualitas et forma accidentalis realiter distincta ab eius substantia, et cum haec virtus operativa non semper actu operetur, consequenter potentia in creaturis dicenda est realiter differre ab eius actione; hinc in creaturis essentia, virtus operativa, et actio sunt inter se realiter distincta. Contra in Deo virtus operativa et actio identificantur cum ipsa divina essentia, nullamque compositionem cum ipsa faciunt, et ideo Deus per ipsam suam essentiam operatur et est potens operari.

2) Cum unumquodque agens agat sibi simile, potentiae activae creaturarum illud correspondet ut proprium obiectum, quod est possibile secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia creaturae; et cum actus ille sit finitus et determinatus ad aliquam entis speciem, inde est ut potentia sit finita et coarctata. Contra esse divinum, super quod fundatur ratio divinae potentiae, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed in se complectens totius esse perfectionem; consequenter quidquid habet vel habere potest rationem entis continetur sub obiecto illius potentiae.

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 25. a. 3; *Contra gent.* lib. II, cap. XXV; *QQ. DD de Pot.* q. 1, a. 3; et etiam quae diximus de possibilibus.

3) Cum actio in creatura sit realiter distincta ab essentia et a potentia a qua dimanat, consequenter virtus activa creaturarum est principium actionis, quae transit in aliquod subiectum, quod immutat et actuat; ideoque actio creaturae, quae est *formaliter* transiens, fundat realem relationem, quae intercedit inter agens et patiens, seu inter causam et effectum. Contra in Deo cum actio sit idem simul cum potentia et essentia, Dei potentia non potest dici principium actionis, cum nihil sit principium suipsius, sed secundum rem et veritatem dicenda est principium rei factae seu effectus. Unde actio Dei, per quam res extra se in esse producit, non est *formaliter,* sed solum *virtualiter* transiens, quatenus modo nobiliori et eminentiori efficit extra se res ab agente secundum esse distinctas, quae cum agente neque in specie neque in genere conveniunt, sed solummodo analogicam quamdam illius similitudinem participant.

4) Demum cum Dei essentia dici nequeat relative ad aliquid extra se, eius actio, quae cum ipsa identificatur non fundat realem relationem Dei ad creaturas; sed solum secundum rationem intelligibilem et modum significandi, eo quod creaturae realiter referantur ad Deum. Hinc potentia et actio verissime sunt in Deo; sed solum secundum modum significandi distinguuntur ab essentia, quacum unum idemque sunt secundum rem et veritatem. Deus verissime per suam potentiam et actionem est principium et causa rerum, quas extra se efficit, sed ad eas refertur solummodo secundum rationem intelligibilem, ideoque relatio non vere est in ipso (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Potentia est principium operationis. Atqui operatio Dei non habet principium. Ergo in Deo non est potentia.

Resp. *Dist. mai.* Potentia est principium operationis, in creaturis, *Conc.* In Deo, *Subdist.* Est principium operationis, vere et realiter, *Neg.* Secundum modum significandi, *Conc.* et *Neg. cons.* (2).

Oppon. 2.° Sicut materia prima se habet ad actum, sic Deus, qui est primum agens, se habet ad potentiam. Atqui materia prima nullum habet actum. Ergo Deus nullam habet potentiam.

Resp. *Dist. mai.* Sicut se habet materia prima ad actum, sic Deus se habet ad potentiam, si agitur de potentia passiva, *Conc.* Si agitur de potentia activa, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Siquidem potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo, quia unumquodque agit secundum quod est actu; unde si potentia est omnino activa, non distinguitur ab actu, nisi secundum rationem intelligibi-

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. II, cap. XIII.

(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 25, a. 1 ad 3; cf. etiam *QQ. DD. De Pot.* q. 1, a. 1 ad 1.

lem. Ex adverso potentia passiva dividitur contra actum, quia unumquodque patitur secundum quod est in potentia; et sic a Deo, qui est actus purus, excluditur solum potentia passiva.

Oppon. 3.° Deus est agens per intellectum et voluntatem. Atqui si res producit per intellectum et voluntatem, frustra ponitur potentia in Deo. Ergo in Deo non datur potentia.

Resp. *Dist. mai.* Deus est agens per intellectum et voluntatem, adiecta potentia, *Conc.* Exclusa potentia, *Neg.*

Explico. Cum Deus non operetur quicquam extra se necessitate naturae, sed omnia efficiat arbitrio suae voluntatis, iure dicitur agere per intellectum et voluntatem, quia voluntas non fertur nisi in bonum cognitum et apprehensum ab intellectu. Hoc autem non impedit, quominus in Deo ponatur potentia, quia in operationibus liberis Dei, intellectus dirigit, voluntas imperat, et potentia exsequitur, licet intellectus, voluntas, et potentia Dei identificentur cum essentia. « Potentia, ait S. Thomas, non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate, secundum rem; sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exsequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit. Quae tria Deo secundum idem conveniunt » (1). Quare, sicut ex eo quod Deus agat per essentiam, non negamus, Deum vere agere per intellectum et voluntatem, quae duo non differunt realiter ab essentia; sic vere etiam dicimus, Deum agere per potentiam, quae secundum rem et veritatem identificatur cum essentia, intellectu et voluntate.

Oppon. 4.° Quod agit per essentiam suam, non agit mediante potentia, quae se habet ut aliquid medium inter essentiam et operationem. Atqui Deus, cum sit primum agens, operatur per essentiam suam. Ergo in Deo non datur potentia.

Resp. *Dist. mai.* Quod est agens per essentiam, non operatur mediante potentia, quae sit realiter distincta ab essentia, *Conc.* Non agit mediante potentia, quae differat ab essentia secundum modum significandi, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 5.° Si in Deo daretur potentia, ipsa esset semper coniuncta actui, secus Deus agendo mutaretur. Atqui consequens est falsum, quia Deus operatur in tempore. Ergo et antecedens.

Resp. *Dist. mai.* Potentia Dei esset semper coniuncta actui, secundum quod actio ponit aliquid in agente, *Conc.* Esset semper coniuncta actui, secundum quod actio infert effectum, *Neg.*

Explico. In operatione divina, quae producit creaturas, duo distinguenda sunt; nempe ipsa entitas actionis quae est in Deo, quaeque in ipso est ab aeterno, cum identificetur cum essentia; et illatio effectus seu passi, quae dependet a libera Dei voluntate, quia Deus non agit

(1) 1 p. loc. cit. ad 4.

ad extra necessitate naturae, sed ex arbitrio suae voluntatis. Iam vero actio, secundum primum respectum, semper coniuncta est cum potentia; minime vero, iuxta secundum respectum, cum Deus possit producere vel non producere creaturas, et eas producere in hac vel illa differentia temporis ex arbitratu suae potentissimae voluntatis. Immo praecise, quia actio divina est idem cum potentia et essentia Dei, Deus potest, stante actione, impedire vel non impedire effectum, iuxta dispositionem suae sapientiae. Quare sapienter huic difficultati sic occurrit S. Thomas: « Operatio sua est idem quod potentia sua secundum rem; et ideo non potest operationi suae potentia non esse coniuncta. Nec tamen semper consequitur effectus, quandocumque operatio est; quia operatio quodammodo regulatur voluntate et sapientia ordinante: unde effectus non sequitur nisi ad nutum voluntatis divinae, secundum cuius dispositionem ex operatione aeterna sequitur effectus temporalis » (1).

Oppon. 6.° Actio est melior potentia activa, quae ordinatur ad actionem tamquam ad finem, quia, iuxta Philosophum (*Metaph.* lib. VI, text. 19), qualibet potentia melior est eius actus. Porro nihil est melius eo quod est in Deo. Ergo in Deo non est potentia.

Resp. *Dist. mai.* Actio est melior potentia activa, si ab ipsa realiter distinguitur, *Conc.* Si identificatur cum ipsa, *Neg.*

Oppon. 7.° Si potentia realiter identificatur cum essentia, intellectui concipienti potentiam Dei, quae addit essentiae relationem principii, nihil respondet in ipsa re. Atqui intellectus, cui nihil in re respondet est falsus. Ergo in Deo non est potentia.

Resp. *Dist. mai.* Si in Deo ponitur potentia, intellectui concipienti relationem principii additam essentiae nihil correspondet in re, immediate, *Conc.* Nihil correspondet in re, mediate, *Neg.*

Explico. Solutio huius difficultatis sic proponitur a S. Thoma: « Intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet concipit formam rei alicuius extra animam exsistentis, ut hominis vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, idest mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus: ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus. Huic intellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate, quae sit genus; sed intelligentiae ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res. Et similiter est de relatione principii, quam addit potentia supra essentiam; nam ei respondet aliquid in re mediate et non immediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua rela-

(1) 1 *Sent.* Dist. 42, q. 1, a. 1 ad 4.

tione et dependentia ad Creatorem; et ex hoc ipso, quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quae consequitur modum intelligendi, et sic refertur ad rem mediate » (1).

ARTICULUS III.

AN MUNDUS SIT A DEO CREATUS (2).

QUAESTIO DEFINITUR. Demonstravimus in superiori articulo, in Deo admittendam esse activam potentiam, per quam aliis rebus a seipso diversis sit principium et causa essendi, et huiusmodi potentiam esse identificatam cum sua actione et essentia, ideoque perfectione infinitam. Iam vero potentia infinita, quae fundatur in ipso esse per se subsistente, et identificatur cum sua actione, debet esse in agendo omnino independens a qualibet re sibi extranea, ideoque eius proprium est, nihil rei a se productae praesupponere ante suam operationem. Cum autem actio, quae nihil praesupponit rei, quae per ipsam efficitur, communiter dicatur creatio; consequenter in explicanda operatione per quam causa prima et universalis impertita est esse rebus omnibus a se diversis, de creatione disserendum nobis est, et determinanda propria et differentialis ratio istius operationis, quae in infinitum antevertit nobilitate et perfectione operationes causarum particularium, quae ipsius sunt participationes et similitudines quaedam omnino deficientes et dissimilares. Unde, sicut per alias perfectiones, quae vigent in creaturis visibilibus, progressi sumus ad ea divina attributa aliqualiter animo lustranda, quae in Deo habent esse permanens, et dicuntur proprietates et perfectiones absolutae; sic per actiones quibus visibiles creaturae sunt aliis principium et causa essendi, removendo et negando imperfectiones, quae necessario repeveriuntur in causalitate creaturarum, perveniemus ad cognitionem quamdam acquirendam illius perfectissimae actionis, quae ita propria est Dei gloriosi, ut eam communicare non possit cum creaturis.

Quid creatio? Creationis nomine generatim intelligitur: *Productio rei ex nihilo, idest ex nullo praesupposito subiecto*, et est illa efficiendi ratio, quae in re condenda nihil aliud praesupponit, nisi ipsius rei non repugnantiam, seu absolutam possibilitatem, seu potentiam obiectivam. Creatio sic declarata spectatur per ordinem ad terminum *a quo*. Verum spectari etiam potest per respectum ad terminum *ad quem*, et per respectum ad *modum* effectionis. Quatenus respicit terminum *ad*

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 1, a. 1 ad 10.

(2) De creatione disserit S. Thom. 1 p. q. 44, 45; *Contra gent.* lib. I, cap. XV et seq.; *QQ. DD. De Pot.* q. 3; 2 *Sent.* q. 1, a. 2.

quem, dicitur: *Productio rei secundum totam sui substantiam.* Quatenus respicit modum effectionis, dicitur: *Productio entis in quantum est ens.* Ex dictis patet, creationem esse productionem, qua res secundum totam sui substantiam efficitur, nullo adhibito subiecto, ex quo tamquam ex causa materiali fiat.

Requisita ad creationem. Ad rationem creationis duo potissimum, ex mente Aquinatis, necessaria sunt; nimirum 1) ut nihil praesupponat in re, quae dicitur creari; et in hoc sensu creatio differt ab aliis effectionibus, puta a generatione, alteratione, augmento. 2) Ut in re, quae creari dicitur, prius sit non esse, quam esse; non quidem prioritate temporis, cum non esse non possit subiici tempori, sed quadam prioritate naturae, quatenus res creata ab influentia causae superioris consecuta sit esse, quod ex se non habebat, et si sibi relinqueretur, iterum in non esse seu in nihilum relaberetur (1).

Secundum hos duos respectus creatio dicitur esse ex nihilo bifariam; nempe vel quia negat ordinem ad aliquid praeexsistens, ut dicatur ex nihilo, idest non ex aliquo praeexsistenti; vel quia affirmat ordinem ad nihil praeexsistens, ut dicatur ex nihilo esse, quia res creata prius habet non esse, quam esse. Hic rerum delectus sic declaratur a S. Thoma: « Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praeposito *ex* non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur: *Ex mane fit meridies*, idest post mane fit meridies. Sed intelligendum est, quod haec praepositio *ex* potest includere negationem importatam per hoc quod dico *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus *Fit ex nihilo,* idest non fit ex aliquo sicut si dicitur: iste de nihilo loquitur... Primo modo haec praepositio *ex* importat ordinem: secundo modo importat habitudinem causae materialis, quae negatur » (2).

Creatio non est mutatio. Ex tradita definitione creationis facili negotio eruitur, in creatione minime reperiri veri nominis mutationem, neque veram successionem, cum in ea desit subiectum motus et mutationis; nam mutatio tunc locum habet, cum aliquid idem aliter se habet nunc et prius, quod concipi nequit sine aliquo subiecto, quod ex uno statu transeat ad alium. Similiter motus cum sit actus entis exsistentis in potentia, subiectum necessario expostulat, quod successive per diversos actus imperfectos progrediatur ad terminum. Huius rei explicatio sic traditur a S. Thoma: « Creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque

(1) Cf. S. Thom. 2 *Sent.* Dist. 1, q. 1, a. 2.
(2) 1 p. q. 45, a. 1 ad 3.

quidem est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius; sicut in motibus secundum qualitatem et quantitatem: quandoque vero est idem ens in potentia tantum; sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia. Sed in creatione per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem se habens aliter nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse » (1).

Creatio dupliciter considerata. Creatio spectari potest bifariam, nempe active seu in Deo, et passive, nimirum in creatura.

Creatio activa est actio qua Deus ex nihilo rem producit, idest actio divina, quae est eius essentia cum relatione ad creaturas (2). Ut hoc rite intelligatur, duplex distinguenda est actio, alia *immanens*, et alia *transiens:* « Est enim, ait Aquinas, duplex rei operatio: una quidem, quae in ipso operante manet, et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere, velle: alia vero, quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti, quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare, aedificare. Utraque dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo quod intelligit, vult, gaudet, et amat; alia quod res in esse producit, conservat, et regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti; agens vero prius facto est et causa ipsius; oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter » (3).

Verum enim actio de Deo et de creaturis praedicatur aequivoce seu analogice, ideoque nonnulla quae tribuuntur operationibus creaturarum et imperfectionem dicunt, praedicari non possunt de operationibus divinis, quae infinitam perfectionem sibi vindicant. Quare actio agentis creati, quae facit sibi simile, est aliquid egrediens ab agente in passum, ideoque est formaliter in praedicamento actionis et passionis prout ab ea denominatur passum vel agens: contra in Deo non est aliquid egrediens ab agente in creaturam, cum actio Dei sit eius substantia, ideoque non cogitur ad praedicamentum. Cum autem actio Dei sit eius substantia, exinde est quod potentia in Deo non sit, uti docuimus, principium actionis, sed principium creaturae (4). Unde creatio active sumpte, prout spectatur in Deo, est ipsa Dei voluntas seu potentia, ideoque est actio formaliter *immanens.*

At non ita est actio immanens, ut nullo modo dicenda sit transiens; siquidem cum actione transeunte creaturarum in eo convenit quod aliquid producat extra causam efficientem. Ergo merito dicitur

(1) 1 p. loc. cit. a. 2 ad 2; cf. etiam *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 2; *Contra gent.* lib. II, cap. XVII.

(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 45, a. 3 ad 1.

(3) *Contra gent.* lib. II, cap. I.

(4) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. II, cap. X.

formaliter immanens, et eminenter seu *virtualiter* transiens, quatenus manens in agente cum quo identificatur, illud efficit ex sua infinita perfectione, quod agens finitum quod non agit nisi per motum et mutationem, operatur per actionem, quae ex agente egreditur in passum : « Divina actio, inquit S. Thomas, non potest esse de genere illarum actionum, quae non sunt in agente, cum sua actio sit sua substantia; oportet igitur, quod sit de genere illarum actionum, quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius » (1). Haec eadem veritas sic paucis asseritur a Toleto: « Deus hoc habet proprium, ut actione sua immanenti, quae potentissima est, agat etiam exteriora; nam dum intelligit et vult, res fit » (2). Cum ergo creatio *active* sumpta sit actio Dei, quae est eius essentia cum relatione ad creaturas, inde est quod Dei voluntas dici debeat principium creationis passivae, et minime dici possit principium creationis activae.

Creatio passiva. Cum in creatione non detur vera et proprie dicta transmutatio, quae supponit subiectum transmutandum, quod in creatione desideratur, creatio prout spectatur in creatura nequit reponi in genere passionis, sed ponenda est in genere relationis, quae consequitur ipsum factum *esse* rei. Unde creatio passive accepta optime dicitur: *Relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*, idest relatio creaturae ad Creatorem, ut ad principium sui esse. En quomodo de hac re loquitur S. Thomas: « Creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum, quia quod creatur non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel per mutationem, fit ex aliquo praeexsistenti: quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productioue totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quae est cum motu importatur relatio ad principium motus » (3).

Creatio est relatio realis non mutua. Cum creatio sit in genere relationis, quia Creator et creatura relative dicuntur, sicut principium et principiatum, movens et motum; quaeri potest, cuiusmodi sit haec relatio. Cui quaestioni respondemus, relationem inter Creatorem et creaturam esse realem non mutuam; quia in creatura est secundum rem et veritatem; in Deo autem est secundum rationem intelligibilem. Siquidem in omnibus, quae secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet et non e converso, in eo

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. XXIII.
(2) TOLET. in 1 p. q. 25, a. 1.
(3) 1 p. q. 45, a. 3; *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 3.

quod realiter dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum. Sed creatura quae secundum nomen refertur ad Creatorem ab eo dependet, et non e converso. Ergo relatio qua creatura refertur ad Creatorem est realis ex parte creaturae: sed solummodo secundum rationem ex parte Dei.

Terminus actionis creativae. Creatio active sumpta, prout est actio Dei producentis in esse res a seipso diversas, proprie terminatur ad rem subsistentem. Etenim, ut argumento Aquinatis utamur, cum creari sit quoddam fieri, et fieri ordinetur ad esse, illud proprie fit et creatur, cui competit esse. Iam vero esse proprie competit subsistentibus. Ergo creatio terminatur ad entia subsistentia. Unde accidentia, partes alicuius compositi subsistentis, sicut materia et forma substantialis, et alia huiusmodi dicuntur potius concreari quam creari (1). His ita in antecessum notatis ad propositam quaestionem solvendam accedamus oportet.

PROPOSITIO.

Mundus a Deo conditus est per creationem, nempe per productionem rerum ex nihilo. Haec autem efficiendi ratio non solum non involvit repugnantiam, verum etiam est operatio propria et differentialis causae primae et universalis, nempe Dei.

Prob. I.ª pars. Arg. I.um Mundus utpote contingens tum ratione sui, tum ratione materiae ex qua coalescit, produci debuit quoad totam suam substantiam ab ente necessario, quod est Deus, Atqui haec efficiendi ratio nuncupatur creatio. Ergo mundus conditus est a Deo per creationem. Diximus, causam debere esse necessariam, quippe quod si adstrueretur contingens, tunc ipsa aliam sibi causam expostularet; et consequenter non posset esse primum rerum principium, de quo inquirimus. Propositio maior liquet ex iis quae disseruimus disputantes de Dei exsistentia. Haec argumentandi ratio sic evolvitur a S. Thoma: « Omne quod est possibile esse et non esse, habet aliquam causam; quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquid aliud, quod ipsum ad unum determinet. Unde cum in infinitum procedi non possit, oportet, quod sit aliquid necessarium, quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid, quod est per se necesse esse; hoc autem esse non potest nisi unum, et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum, sicut in causam essendi » (2).

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 45, a. 4.
(2) *Contra gent.* lib. II, cap. XV.

Arg. 2.um Si operationi causae primae producentis res in esse praesupponeretur aliqua materia seu subiectum ex quo res fierent, huiusmodi materia improducta dicenda esset ens per essentiam, cum ens per essentiam et ens productum ex opposito dicantur. Atqui adstruere ens per essentiam, quod se habeat per modum potentiae et causae materialis ex qua aliquid fit, est duo simul coniungere, quae frontibus adversis pugnant. Ergo mundus productus est a Deo in esse, nullo praesupposito subiecto (1). Quocirca, si vera creatio non daretur, nulla alia actio et rerum transmutatio possibilis foret, uti in promptu est vel leviter attendenti; nam quaelibet transmutatio supponit subiectum, quod sit ens productum. Et sic facilis paratur via ad aliam partem thesis demonstrandam.

Prob. 2.a pars, nempe actionem creatricem non involvere repugnantiam. Tunc enim habetur conceptuum pugna, cum idem affirmatur simul et negatur de eodem subiecto sub eodem respectu. Atqui nihil eiusmodi obiici potest asserenti, mundum a Deo conditum fuisse, nullo praesupposito subiecto. Ergo creatio nullam importat repugnantiam. Siquidem, ut propositio minor declaretur, producere rem quoad totam eius substantiam sine ullo subiecto vel materia praeexsistente, non est idem affirmare et negare simul; sed solummodo potentiam aliquam in Deo defendere, quae longissime superet omnem agendi virtutem rerum creatarum et causarum particularium. Res quippe creata non potest agere, nisi aliquid praehabitum immutando; Deus ex adverso, quia agens universale et causa totius esse, suam potentissimam virtutem protendit ad totum, quod in re est. Quare qui in actione creatrice repugnantiam obtrudunt, moti ex illo effato: *Ex nihilo nihil fit,* male confundunt effectionem causarum particularium cum actione causae primae et universalis, et perperam arguendo concludunt sic: Causa particularis et visibilis, quae est finitae virtutis, non potest facere quidpiam ex nihilo. Ergo etiam causa prima et universalis, quae virtute pollet infinita, non potest ex nihilo aliquid facere; non intelligentes, impossibile illud non dici absolute, idest ex disconvenientia terminorum; sed relative, nempe per ordinem ad potentiam finitam, quae propter suam limitationem multa non potest facere, quae absolute possibilia sunt.

Prob. 3.a pars, nimirum productionem rerum ex nihilo esse propriam et specificam operationem Dei; ex quo patebit, non solum abesse contradictionem ab actione creativa, sed etiam talem actionem maxime convenire Deo. Res autem sic strictim effici potest. Proprius modus operandi cuiuslibet efficientis consequitur proprium modum essendi, cum inter utrumque proportio seu similis ratio intercedere de-

(1) Plurima alia argumenta inveniuntur apud S. Thomam, *Contra gent.* lib. II, cap. XV; *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 5.

beat. Atqui prima rerum omnium causa maximam independentiam in essendo a qualibet re extranea sibi vindicat. Ergo in agendo parem independentiam expostulat. Sed non esset independens in efficiendo, si in sua operatione indigeret subiecto vel materia. Ergo propria et specifica eius operatio est productio rei ex nihilo, idest creatio. Diximus, creationem esse propriam et specificam operationem Dei, quia non negamus, causam primam, posse etiam agere immutando materiam ab ipsa creatam, cum omnis effectio ab ea dependeat. Sed quia haec secunda agendi ratio, licet modo longe imperfectiori, convenit etiam causis particularibus, quae agunt per motum et mutationem, prima autem ipsis minime attribui potest, inde est quod creatio dicatur propria et specifica operatio Dei.

Arg. 2.um Cum quaelibet causa agat sibi simile, et operetur secundum quod est actu per suam formam, prima et universalis causa, quae est ipsum esse subsistens et actus purissimus, attingit per operationem immediate ipsum esse rerum, quod constituit effectum proprium causae universalis. Atqui si ageret per informationem ex materia praeiacente, eius causalitas non pertingeret immediate ad esse rerum, sed mediante forma produceret hoc vel illud esse in subiecto. Ergo propria et specifica operatio primi agentis est creatio.

Evol. arg. Ut haec profundissima ratio, de qua saepissime meminit Aquinas, rite intelligatur, animo reputandum est, causalitatem agentis particularis, quod operatur per informationem, non extendi nisi ad efficiendum ens hoc ex hoc non ente, e. g. ad producendum hominem ex non ente, quod est non homo, ideoque non attingit esse, nisi mediante determinata forma. Contra Deus ut causa universalis non determinata ad aliquod genus neque ad aliquam speciem attingit operatione sua totum esse rei, ideoque operando nihil praesupponit, cum effectus non debeat praesupponi causae, quae illum producit; et cum ex nullo esse, seu ex non esse absolute operetur, merito dicitur agere ex nihilo, idest creare: « Sicut generatio hominis, inquit Aquinas est ex non ente, quod est non homo; ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil » (1).

Nimirum cum ens in rebus finitis dividatur in potentiam et actum, non ens potest negare vel actum solum, vel potentiam simul et actum: si primum, non ens non opponitur enti absolute, sed cuidam actui, seu determinationi entis; et sic operari ex huiusmodi non ente, est operari ex aliquo determinato non ente: si secundum, non ens opponitur absolute enti; et sic agere ex non ente, est agere ex nihilo. Huc faciunt sequentia Aristotelis verba: « Dicamus oportet e non ente simpliciter aliquo modo fieri generationem, et alio ex ente semper; namque ens potentia, sed non ens actu praeexsistat oportet, quod sane

(1) 1 p. q. 45, a. 1.

utroque dicitur modo » (1). Quam ad rem inter causas naturales seu agentia particularia et causam universalem hoc maxime interest, quod causae particulares materiam ut subiectum postulant, ex qua effectum producunt, quia non causant ens simpliciter, sed solum transmutant ens quod sub aliqua ratione praeexsistebat. E contrario Deus non agit solum transmutando ens, quod aliqua ratione praeexsistebat, sed efficiendo ens simpliciter. Siquidem cum Deus totam entis plenitudinem et perfectionem in uno simplicissimo et perfectissimo essendi actu in se praehabeat, causare debet esse omnium et consequenter ipsius materiae, quae ipsa quoddam ens est (2).

Praeclarum S. Thomae testimonium. Antequam huic rationi, quae propius attingit prima philosophandi principia ab Aquinate tradita, finem imponamus, opportunum ducimus huc transferre pene integrum eiusdem S. Thomae articulum, in quo eleganter admodum ac profunde explicat, cur agentia naturalia non possint operari, nisi praesupponant subiectum, et Deus contra nullo subiecto in operando indigeat. En eius verba: « Tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omne agens agit secundum quod est actu; unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur, quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu, et hoc dupliciter: primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum huiusmodi res sint compositae ex materia et forma; et inde est quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo in comparatione ad ea, quae sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum, quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem: et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed eius entis secundum quod est hoc ens determinatum in hac vel illa specie; nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexsistens et determinatum ad hoc vel ad aliud... Et propter hoc agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus, et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permistam, et in comparatione rerum, quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo. Unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo

(1) Arist. *De generat. et corrupt.* lib. I, cap. V, text. 11.

(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 44, a. 2, ubi demonstrat, materiam primam esse creatam a Deo totius entis effectore.

aliquid facere potest, et haec eius actio vocatur creatio... Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum, quae ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis: et inde etiam est quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis » (1).

Conspectus totius quaestionis. Ut ea quae a nobis de creatione fusius pro rei dignitate explanata sunt, memoriae iuvandae causa sub unico conspectu proponantur, sic capitulatim disputatam quaestionem exhibemus. 1) Tradidimus definitionem creationis et declaravimus quid sit efficere aliquid ex nihilo. 2) Ex definitione ipsa creationis deduximus, ipsam fieri sine motu et mutatione proprie dicta, cum mutatio necessario expostulet subiectum reale, quod ex uno statu transeat ad alium, et motus praesupponat reale ens in potentia, quod ex actu imperfectiori progrediatur ad actum nobiliorem. 3) Consideravimus creationem active, nempe in Deo, et passive, nempe in creatura. In Deo spectata est actio Dei identificata cum eius substantia cum relatione ad creaturas. In creatura vero est relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi, idest relatio creaturae ad Creatorem, ut ad principium sui esse. 4) Ex eo quod actio creatrix in Deo identificetur cum sua essentia deduximus, talem actionem esse formaliter immanentem, et solum eminenter vel virtualiter transeuntem, quatenus cum actione transeunte creaturarum in eo conveniat, quod producat aliquid quod extra causam efficientem exsistat, licet Deus non operetur per actionem, quae ab agente progrediatur ad passum. 5) Creatio passive spectata, nempe prout est in creatura, formaliter non est, nisi in praedicamento relationis, quia in creatione non datur illa actio et passio quae necessaria est ad constituendum praedicamentum passionis et actionis, cum ad hoc requiratur actio formaliter transiens, et quae fiat cum motu et mutatione. 6) Relatio illa inter Deum et creaturam est realis ex parte creaturae, sed non ex parte Dei, cum relatio illa fundetur in dependentia creaturae a Deo, et non vicissim, quia Deus nullo modo dependet a creatura. 7) Demonstravimus, Deum condidisse mundum per creationem, quae actio non solum non repugnat, sed necessario praesupponenda est omnibus aliis actionibus, quae immutant aliquod subiectum praeiacens; nam subiectum non productum a primo rerum principio, cum esset ens per essentiam et non per participationem, a nullo agente posset immutari. Insuper cum Deus sit actus purus infinite perfectus, et in se praehabens perfectiones omnium generum et omnium specierum, propria eius actio, et quae causalitatem

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 1.

eius specificat et distinguit a causalitate agentis particularis, in eo consistit, quod Deus sit efficiens totius entis, nihil de ente praesupponendo suae actioni.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Ex nihilo nihil fit. Atqui creatio dicitur productio rei ex nihilo. Ergo creatio repugnantiam involvit.

Resp. *Dist. mai.* Ex nihilo nihil fit, ab agentibus naturalibus et a causa particulari, *Conc.* Ex nihilo nihil fit, ab agente supernaturali et a causa universali, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Veteres philosophi in indagatione naturae non considerabant nisi agentia particularia, quae agunt per motum et mutationem, et consequenter in efficiendo indigent materia, quae sit subiectum motus et mutationis. Unde relate ad talia agentia verum est dicere: ex nihilo nihil fit. Hoc autem minime affirmari potest de agente supernaturali, quod agit sine motu et mutatione, cum sit totius esse principium, et operetur secundum se totum. Quare verum est quod de agentibus naturalibus docet Aristoteles, nimirum quod fieri sit quoddam mutari, sed egregie falsus est Averrois, qui hoc idem transtulit ad causam universalem totius entis. En quomodo S. Thomas scite coarguit Commentatorem: « Ex hac Aristotelis probatione occasionem sumpsit Averrois loquendi contra id quod secundum fidem de creatione tenemus. Si enim fieri, quoddam mutari est; omnis autem mutatio requirit subiectum, ut hic Aristoteles probat; necesse est ut omne quod fit, fiat ex aliquo subiecto; non ergo possibile est ut aliquid fiat ex nihilo... Adducit etiam ad hoc communem opinionem omnium antiquorum Physicorum ponentium, nihil ex nihilo fieri. Assignat autem duas causas ex quibus reputat hanc positionem exortam, quod aliquid ex nihilo fit. Quarum prima est, quod vulgus non reputat exsistentia, nisi ea quae sunt comprehensibilia visu; quia ergo vulgus videt aliquod factum visibile, quod prius visibile non erat, reputat possibile aliquid ex nihilo fieri. Secunda causa est, quod apud vulgus reputatur esse ex diminutione virtutis agentis, quod indigeat materia ad agendum; quod tamen non est ex impotentia agentis, sed ex ipsa ratione motus. Quia ergo primum agens non habet potentiam aliquo modo defectivam, sequitur quod non agat absque subiecto. Sed si quis recte considerat, ex simili causa ipse deceptus fuit, ex qua causa nos deceptos arbitratur, scilicet ex consideratione particularium entium. Manifestum est enim, quod potentia activa particularis praesupponit materiam, quam agens universalius operatur; sicut artifex utitur materia, quam natura facit. Ex hoc ergo quod omne particulare agens praesupponit materiam, quam non agit, non oportet opinari, quod

primum agens universale, quod est activum totius entis, aliquid praesupponat quasi non creatum ab ipso » (1).

Oppon. 2.° Creatio est productio entis in quantum est ens. Atqui productio entis in quantum est ens est omnino impossibilis. Ergo actio creativa repugnat.

Resp. *Dist. mai.* Creatio est productio entis in quantum est ens, si ens sumitur pro aliquo ente particulari, quod subsistit in se et extra intellectum, *Conc.* Si ens sumitur in communi, prout subsistit in intellectu, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum creatio dicitur productio entis in quantum est ens, evidenter nomen entis supponit non pro ente universali et communi, quod subsistit in intellectu, sed pro ente particulari et subsistente, quod exsistit in se et extra causas. Siquidem virtus activa causae, quae aliquid producit, terminatur ad individua subsistentia, et non ad notiones communes, quae formaliter non subsistunt nisi in intellectu abstrahente a differentiis, quibus res distinguuntur inter se. Porro in qualibet re composita ex materia et forma esse per quod res illa denominatur ens, non recipitur nisi in composito, quod vere et proprie exsistit. Siquidem materia, quae est mera potentia, eget determinari a forma ad aliquam speciem entis ad hoc ut compositum subsistat; et ideo materia habet rationem determinabilis, et forma habet rationem determinantis. Unde quando agens operatur ex materia praesupposita, idest per informationem, non producit totam rationem entis, quia praesupponit ens in potentia, sed determinat ens ad aliquam speciem et ad aliquod individuum; et ideo non dicitur producere ens prout est ens, quod complectitur potentiam et actum. Contra si agens operatur ex nullo praesupposito subiecto, tunc producit totam realitatem illius entis et dicitur producere ens in quantum est ens, uti fit in creatione. Merito ergo actio creativa dicitur productio entis in quantum ens, vel productio totius substantiae rei, ut distinguatur ab illa effectione quae producit, vel hoc ens ex hoc non ente, puta hominem ex non homine; vel tale ens ex tali non ente, puta album ex non albo.

Oppon. 3.° Omne quod fit, possibile erat esse. Atqui possibilitas seu potentia non est nisi in aliquo subiecto. Ergo omne quod fit, efficitur ex subiecto et non ex nihilo.

Resp. *Dist. mai.* Omne quod fit, possibile erat esse, potentia obiectiva et logica, *Conc.* Potentia subiectiva et reali, *Subdist.* Si fit a causa universali, et principio totius esse, *Neg.* Si fit a causa particulari et agente per informationem, *Conc.*

Explico. Possibile dicitur dupliciter; quandoque enim denotat potentiam obiectivam et logicam, secundum quam in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia; et hoc sensu dicitur, possibile

(1) In lib. VIII *Physic.* lect. 2.

esse mundum fieri antequam exsisteret, quia non erat disconvenientia inter praedicatum et subiectum enuntiabilis. Haec potentia seu possibilitas requiritur in effectionibus causae universalis totius esse, quae cum sit agens per intellectum, non potest aliquid efficere, nisi illud respondeat ideae exemplari, quae exsistit in intellectu operantis: unde haec possibilitas se tenet ex parte potentiae activae agentis, quod est causa efficiens simul et exemplaris (1). Quandoque possibilitas indicat potentiam subiectivam et realem, quae proprie dicitur potentia, et tunc includit reale aliquid subiectum, quod determinari possit aliquo actu ad novum quoddam compositum efficiendum; et cum huiusmodi possibilitas se teneat ex parte potentiae passivae, quae in subiecto est, sic ipsa necessario praeire debet actionem illius agentis, quod operatur solummodo movendo et mutando.

Oppon. 4.° Deus mundum condidit per potentiam activam. Atqui potentia activa definitur a Philosopho: Principium transmutandi aliud in quantum est aliud. Ergo mundus productus est a Deo per transmutationem, et non per creationem.

Resp. *Dist. mai.* Deus mundum condidit per potentiam activam, quae identificatur cum sua essentia, *Conc.* Quae realiter distinguitur a divina essentia, *Neg. Contradist. min.* Definitio illa Philosophi respicit potentiam activam causae primae et universalis, *Neg.* Respicit potentiam activam agentium particularium, *Conc.*

Oppon. 5.° In creatione datur mutatio, quia res quae creatur non se habet similiter nunc et prius. Atqui mutatio non habetur sine subiecto praeiacente. Ergo creatio non fit ex nihilo.

Resp. *Dist. mai.* In creatione habetur mutatio improprie dicta, *Conc.* Habetur mutatio proprie dicta, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Cum mutatio sit transitus rei ex uno statu in alium, ad habendam veram mutationem requiritur, ut sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, mutatio non posset dici transitus ex uno in alterum. Verum quandoque contingit, ut utrique mutationis termino sit unum commune subiectum actu exsistens, et tunc proprie est motus, sicut accidit in alteratione, in augmento et diminutione, et in loci mutatione. Quandoque vero est idem commune subiectum utrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione. Iam vero in creatione deest hoc subiectum commune utrique termino sive sit ens actu, sive sit ens potentia, quia creatio est productio rei ex nihilo. Nihilominus creatio participat aliquid de mutatione, ideoque potest lato quodam sensu vocari mutatio, idest per quamdam similitudinem, quatenus res quae non erat, incipit esse, et dicitur a S. Thoma mutatio secun-

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 44, a. 3.

dum modum intelligendi, cum significetur ut quaedam mutatio inter duos terminos exsistens. En quomodo rem declarat S. Bonaventura: « Fieri ex nihilo habet esse post nihil, et ita potest non esse: ergo aliquo modo se habet nunc, quomodo non se habebat prius; et ideo mutatio ponitur per productionem de nihilo » (1).

Oppon. 6.° Id quod exit de potentia in actum vere mutatur. Atqui in creatione res exit de potentia in actum. Ergo datur vera mutatio, ideoque res non fit ex nihilo.

Resp. *Dist. mai.* Id quod exit de potentia passiva in actum mutatur, *Conc.* Quod exit de potentia activa in actum mutatur, *Neg. Contradist. min.* Siquidem subiectum, quod requiritur ad proprie dictam mutationem, est potentia passiva, non potentia activa.

Oppon. 7.° Si ponitur productio rei ex nihilo, vel inter esse et non esse mundi, est aliquod instans medium vel non. Atqui neutrum dici potest, quia, si primum, erit aliquod instans in quo mundus neque est neque non est; si secundum, mundus eodem instanti erit et non erit. Ergo repugnat productio rei ex nihilo.

Resp. *Dist. mai.* Posita effectione mundi ex nihilo, inter esse et non esse mundi erit aliquod instans imaginarium, *Conc.* Erit aliquod instans reale, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum instantia sint partes temporis seu durationis entis successivi, evidens est, tempus et instantia realiter non incipere nisi cum ipso ente cuius sunt accidentia, ideoque inter esse et non esse mundi non est aliquod instans reale. Verum licet ante mundum non fuit instans aliquod reale, tamen fuit aliquod tempus imaginarium, in quo possibile est imaginari aliquod instans in quo ultimo fuit non ens. Nec oportet ut inter ista duo instantia sit tempus medium, cum tempus verum et tempus imaginarium non continuentur (2).

Oppon. 8.° In Deo non est idea materiae primae. Atqui si ita est, materia prima non potest ab ipso produci, sed praesupponitur rerum molitioni. Ergo mundus non fit ex nihilo.

Resp. *Dist. mai.* In Deo non est idea materiae primae, si materia prima sumitur absolute, *Conc.* Si materia prima consideratur per ordinem ad formam, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Id quod proprie creatur non est neque materia neque forma, sed compositum. Deus enim operatur per formas in eius intellectu exsistentes, et ideo sicut non habet ideam materiae separatae a forma, sic creare nequit materiam sine forma, sed creat compositum subsistens, cuius proprie ideam habet: « Proprie loquendo, ait Aquinas, materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit

(1) S. Bonavent. 2 *Sent.* Dist. 1, p. 1, a. 3. q. 1 ad arg.
(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 1 ad 10.

forma factiva. Potest tamen dici, esse aliquam ideam materiae, secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur » (1).

Oppon. 9.° Fieri et *factum esse* rei distinguuntur, cum fieri sit via ad esse. Atqui si fieri distinguitur a facto esse, omnis effectio praesupponit subiectum aliquod. Ergo non datur creatio.

Resp. *Dist. mai.* Fieri et factum esse rei distinguuntur, sive realiter, sive secundum rationem, *Conc.* Semper distinguuntur realiter, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 10.° Actio Dei producentis res mundanas transit ab agente in passum. Atqui omnis actio transiens praesupponit subiectum. Ergo non datur productio rei ex nihilo.

Resp. *Dist. mai.* Actio Dei transit ab agente in passum, quatenus ipsa remanens in Deo, quocum identificatur, efficit extra Deum totam substantiam passi, *Conc.* Quatenus sit aliquid egrediens ex agente in passum, et medium inter utrumque, *Neg.*

Oppon. 11.° Ex ente unius generis non potest fieri ens alterius generis, sicut ex figura non potest fieri color. Atqui maior est distantia inter ens et non ens. Ergo non potest fieri aliquid ex nihilo.

Resp. *Dist. mai.* Ex ente unius generis non potest fieri ens alterius generis, quia deest oppositio, quae necessaria est inter duos terminos mutationis, *Conc.* Non potest fieri propter distantiam unius termini ab alio, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Siquidem ad hoc ut habeatur mutatio unius termini in alterum, forma per quam constituitur terminus *a quo*, debet esse opposita formae per quam constituitur terminus *ad quem*, et haec oppositio non habetur inter figuram et colorem, sicut habetur inter albedinem et nigredinem: « Ex nihilo, ait Aquinas, dicitur aliquid fieri sicut ex opposito secundum unum sensum superius expositum. Nec tamen oportet, quod ex ente unius generis fiat ens alterius generis, sicut ex colore et figura : ens enim et non ens non possunt esse simul : color autem et figura simul esse possunt. Id autem ex quo aliquid fit, debet esse incontingens ei quod fit, quod non contingat simul esse » (2).

SCHOLION. Utrum creatio sit actio solius Dei (3). Philosophi, qui erraverunt circa naturam actionis creativae, in duos oppositos errores concesserunt. Quidam enim falso admodum supponentes omnem actionem fieri cum motu et mutatione, negaverunt, Deum mundum condidisse ex nihilo. Alii ex adverso creationem propugnantes, actionem creatricem attribuerunt non solum causae universali et primo

(1) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 13.
(2) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 15.
(3) Cf. S. Thomas de hac re agit 1 p. q. 45, a. 5; *Contra gent.* lib. II, cap. XXI; *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 4.

rerum omnium principio, sed etiam causis particularibus, nempe creaturis. De primis iam satis disputatum a nobis est; nunc pauca dicemus de secundis.

En quomodo secundum hunc errorem exponit S. Thomas: « Quorumdam philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, et movebantur ad hoc opinandum propter hoc quod credebant, quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant ac si Deus ageret per necessitatem naturae per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiae et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet, ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, haereticum reputantes, si dicatur per Angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum. Unde Damascenus dicit: *Quicumque dixerit, Angelum aliquid creare, anathema sit* » (1).

Duplex quaestio. Cum creatio importet potentiam mere activam, qua res in esse producuntur, evidens omnino est, ipsam neque praesupponere ante se materiam praeexsistentem, neque priorem aliquam causam agentem, ideoque ad creaturam nullo pacto pertinere posse. Quare creatio sic stricte sumpta, est essentialiter operatio propria Dei, qui est causa universalis et primum rerum principium; nam solummodo primum rerum principium potest esse in agendo independens a qualibet causa materiali praeexsistente, et a quolibet priori agente. Unde in hoc sensu esset aperta contradictio attribuere alicui creaturae virtutem creatricem; siquidem creatura esset et non esset primum rerum principium; et consequenter posse creare propria virtute fronte adversa pugnat cum conceptu creaturae.

Verum supposita evidenti repugnantia alicuius creaturae propria et nativa virtute creantis, alia hic agitari solet quaestio, nimirum an a Deo possit communicari alicui creaturae virtus creandi, ita ut aliqua res a Deo creata non per virtutem propriam et naturalem, sed per virtutem a Creatore ipsi communicatam possit aliam rem creare. Cum autem actio attribui possit alicui agenti, vel tamquam causae principali, vel tamquam causae instrumentali, inde est quod duo in controversiam vocari soleant; nimirum, 1) An virtus creandi possit a Deo communicari alicui creaturae, ita ut ipsa tamquam causa principalis aliquid creet. 2) An saltem creatura possit adhiberi ut causa instrumentalis in condenda aliqua re ex nihilo.

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 4.

Virtus creandi non potest communicari creaturis. In hac doctrina asserenda communiter concordes sunt omnes theologi, eamque multiplici argumentorum genere demonstrat Doctor Angelicus in locis paulo ante a nobis citatis. Siquidem ad veri nominis creationem habendam requiritur virtus infinita, quae agat toto suo esse, et non per esse determinatum ad capacitatem alicuius subiecti, et ad aliquam speciem. Iam vero nulli creaturae communicari potest virtus infinita, quia virtus recepta proportionatur capacitati illius subiecti, quod illam recipit. Accedit quod actio creaturae est essentialiter accidens, quod necessario recipi debet in aliquo subiecto ad hoc ut effectum producat; ideoque creatura non potest aliquid efficere, nisi per transmutationem praeiacentis materiae, quod e diametro opponitur actioni creativae. Unde creatio requirit necessario virtutem, quae sit identificata cum essentia agentis, et quae sit actus purus ab ipsa actione minime distinctus. Hanc duplicem rationem ductam ex virtute agendi in se considerata, et ab ipsa actione, sic exponit S. Thomas: « Secunda ratio est quia hoc modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod actu est; unde id solum se toto agit, quod totum actu est, quod non est nisi actus infiniti, qui est actus primus; unde et rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est. Tertia ratio est, quia, cum accidens oporteat esse in subiecto, subiectum autem actionis sit recipiens actionem, illud solum, faciendo aliquid, recipientem materiam non requirit, cuius actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est, et ideo solius eius est creare » (1).

Hoc idem effici potest, considerando creationem ex parte effectus. Etenim ordo effectuum debet respondere ordini causarum, ideoque quo effectus universalior est, eo universaliorem sibi causam vindicat. Iam vero inter omnes effectus, universalissimus est ipsum esse. Ergo huiusmodi effectus est proprius primae et universalissimae causae, quae est Deus; et ideo creare, idest producere esse absolute, est actio propria et solius Dei. S. Thomas propositam rationem sic enucleat: « Effectus suis causis proportionabiliter respondent, ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis, quae sunt in potentia; et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero universales. Esse autem est causatum primum, quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est; alia vero agentia non sunt causae essendi simpliciter, sed causae essendi hoc, ut hominem vel album: esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeexsistere, quod sit extra ens simpliciter: per alias autem factiones fit hoc

(1) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit.

ens vel tale, nam ex ente praeexsistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria actio Dei » (1).

Creaturae non possunt concurrere ad creationem ut causae instrumentales. Circa hanc secundam quaestionem non omnes theologi concordes sunt. Siquidem Magister Sententiarum, uti testis est S. Thomas, docet, potuisse communicari creaturae ut per eius ministerium Deus aliquid crearet, idest creaturam posse assumi a Deo et elevari ad hoc ut sit causa instrumentalis creationis (2). S. Thomas contra Magistrum et alios, qui Magistro subscribunt, diserte docet, creaturam non posse a Deo elevari ad hoc ut sit causa instrumentalis creationis. En verba S. Doctoris: « Magister in 4 *Sententiarum* ponit hoc esse communicabile creaturae non quidem ut propria virtute creet quasi auctoritate, sed ministerio quasi instrumentum. Sed diligenter consideranti apparet, hoc esse impossibile. Nam actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur etiam quasi instrumentum; nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur » (3). Nimirum actio creativa requirit infinitam virtutem in potentia a qua egreditur. Sed actio cuiuslibet creaturae, etiamsi agat ut instrumentum, egreditur a virtute finita. Ergo creatura non potest agere ut instrumentum creationis. Hoc idem confirmatur ex propria ratione agentis instrumentalis, quod non agit nisi per motum. Sed in creatione non datur motus. Ergo ad creandum non potest adhiberi causa secunda ut instrumentum. Haec ratio sic exponitur a S. Thoma: « Instrumentum nunquam adhibetur nisi ad causandum aliquid per viam motus. Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum: creatio autem non est motus. Nulla igitur substantia praeter Deum potest aliquid creare » (4).

QUAESTIO III.

De antiquitate mundi seu de principio durationis rerum creatarum.

CONTINUATIO RERUM. De origine mundi disserentes probavimus, mundum quoad totam suam substantiam conditum fuisse a Deo tamquam a primo et universali rerum omnium principio. Hoc pacto verum

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. XXI, n. 3.
(2) Cf. Magist. *Sent.* lib. IV, Dist. 5.
(3) *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 4; cf. 1 p. q. 45, a. 5.
(4) *Contra gent.* lib. II, cap. XXI, n. 3; cf. quae diximus de causa instrumentali, vol. I.

conceptum creationis, idest productionis rei ex nihilo, exposuimus et ab insectationibus incredulorum vindicavimus. Nunc ad complementum tractationis, quae versatur circa processionem creaturarum a Deo, aliquid dicendum superest de antiquitate et duratione mundi. Qua in re tria in controversiam vocari possunt. 1) An detur necessitas aeternae creationis. 2) An aeterna creatio possibilis sit. 3) An mundus a Deo conditus fuit in tempore.

ARTICULUS I.

AN MUNDUS NECESSARIO CREATUS FUIT AB AETERNO (1).

QUAESTIO DETERMINATUR. Quaestio haec, quae versatur circa antiquitatem et durationem mundi, arctam naturalemque cognationem habet cum doctrina, quae explicat naturam actionis, qua Deus creaturas ex nihilo condidit. Siquidem si Deus in rebus efficiendis operatus est necessitate naturae, consequenter asserendum est, Deum mundum condidisse ab aeterno, cum fuerit causa semper in actu, et effectus procedit a causa naturaliter agente, secundum modum suae formae. Quod si Deus sit principium et causa rerum per intellectum et voluntatem, tunc effectus procedit ab eo secundum formam praeconceptam et definitam, et consequenter licet Deus ab aeterno fuit causa semper in actu, tamen non necessario sequutus est effectus, cum integrum ei fuerit producere vel non producere effectum, et a fortiori producere illum in tali differentia temporis. Unde philosophi, qui necessitatem aeternae creationis propugnarunt, ex eo moti fuerunt, quod non rite intellexerint, creaturas processisse a Deo per arbitrium voluntatis, et non necessitate naturae.

Placita philosophorum. Mundi aeternitatem propugnavit Aristoteles, qui exinde ipsam demonstrare aggressus est, quod putaverit, tempus et motum non potuisse incipere. Sententiam Aristotelis de necessitate aeternae creationis revocavit, teste S. Methodio, Origenes, eamdemque tuiti sunt Proclus, plurimique alii Neoplatonici. Philiponus in opere *De aeternitate mundi* recensuit copioseque refutavit duodeviginti argumenta Procli. Huic errori adstipulati etiam sunt Averrois, Avicenna, et alii philosophi Arabes mediae aetatis. Ad recentes quod attinet, aeternam necessariamque creationem docuerunt Robinetus, Saissetus et in primis Cousinus, qui ex libris Philosophi et Procli fere omnia argumenta transtulerunt, illud praesertim obiicientes, quod Deus utpote perfectissimus, ab aeterno et necessario est causa in actu; a causa vero quae ab aeterno et necessario est in actu, effectus necessario et ab aeterno prodire debet.

(1) De hac quaestione disserit S. THOMAS, 1 p. q. 14, a. 1; *Contra gent.* lib. II, cap. XXXI et seq.; *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 17.

Omnes veterum sententias de mundi duratione sic accurate complexus est S. Thomas: « Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem est triplex positio philosophorum, qui dixerunt, quod non solum Deus est ab aeterno, sed etiam aliae res, sed differenter: quia quidam ante Aristotelem posuerunt, quod mundus est generabilis et corruptibilis, et quod ita est de toto universo, sicut de aliquo particulari alicuius speciei, cuius unum individuum corrumpitur et aliud generatur. Et haec fuit opinio Empedoclis. Alii dixerunt, quod res fuerunt quiescentes tempore infinito, et per intellectum coeperunt moveri extrahentem unum ab alio. Et haec fuit opinio Anaxagorae. Alii dixerunt quod res ab aeterno movebantur modu inordinato, et reductae sunt ad ordinem, vel casu, sicut ponit Democritus,... vel a Creatore, et hoc ponit Plato. Alii dixerunt, quod res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem, quo modo sunt, et ista est opinio Aristotelis et omnium philosophorum sequentium ipsum, et haec opinio inter praedictas probabilior est, tamen omnes sunt falsae et haereticae. Secunda positio est dicentium, quod mundus incepit esse, postquam non fuerit, et similiter omne quod est praeter Deum, et quod Deus non potuit mundum ab aeterno facere, non ex impotentia eius, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus: volunt etiam quod mundum incepisse non solum fide teneatur, sed etiam demonstratione probetur. Tertia positio est dicentium quod omne, quod est praeter Deum, incepit esse, sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse, ita quod mundum incepisse, non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum... Et huic positioni consentio, quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc: sicut nec ad Trinitatem, quamvis Trinitatem non esse est impossibile; et hoc ostendit debilitas rationum, quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae, et ideo potius in derisionem, quam in confirmationem fidei vertuntur, si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet » (1).

PROPOSITIO.

In Deo nulla datur necessitas aeternae creationis.

Prob. prop. Arg. I.um Si mundus condi debuisset ab aeterno, haec necessitas vel repetenda esset a causa intrinseca, idest ab ipsa mundi natura, vel a causa extrinseca, nimirum a causa efficiente vel finali. Atqui neque ex causa intrinseca, neque ex causa extrinseca oritur haec necessitas. Ergo mundus non fuit necessario effectus ab aeterno.

(1) 2 *Sent.* Dist. 1, q. 1, a. 5.

Utraque assumptionis pars sic effici concludique potest. Mundus cum sit contingens non potest a se esse, nam de ratione entis contingentis est habere esse participatum ab alio. Iam vero quod a se non habet esse, minime potest a se habere necessitatem aeternae durationis, cum duratio in rebus finitis et factis sit accidens, quod afficit et comitatur esse. Ergo necessitas aeternae durationis nequit permanare ex ipsa mundi natura, idest a causa intrinseca.

Sed neque huiusmodi necessitas oriri potest a causa efficiente vel finali. Siquidem tunc effectus essendi necessitatem a causa effectrice mutuatur, cum actio causae est necessaria; per actionem quippe operantis res facta a causa efficiente dependet. Iam vero actio Dei circa creaturas nullatenus est necessaria, cum Deus sit agens per intellectum et voluntatem, ideoque non impellitur ad aliquid extra se ponendum necessitate naturae, sed omnia agit ex arbitratu et dispositione suae liberrimae voluntatis. Ergo cum Deus libere condidit mundum, libere etiam rebus a se effectis assignavit durationis limites.

Quod dictum est de causa efficiente, eodem iure dici debet de causa finali. Ea enim quae ordinantur ad finem, necessitatem mutuantur a fine, vel quia finis obtineri et esse non potest sine ipsis, vel saltem quia non potest ita bene esse. Atqui finis divinae voluntatis in rerum productione non potest esse nisi sua bonitas, quae cum infinita sit et perfectissima, non potest dependere a creaturis, nec quantum ad esse, nec quantum ad bene esse. Ergo Deus, spectato fine, ita condidit mundum, ut potuisset illum non condere, et consequenter tali potius vel alio tempore illum ad esse producere (1).

Quamobrem, cum Deus sit causa tum rerum, quae cum tempore ortae sunt, tum ipsius temporis, neutiquam, si sermo est de processione et exitu totius universi a Deo, considerare possumus, quod tunc et non prius mundum effecerit. Cuius rei ratio sic sapienter assignatur a S. Thoma: « Ista consideratio tempus praesupponit ad factionem, non autem subiicit factioni. Sed si universitatis creaturae productionem consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus, est considerandum, quare tali tempori talem mensuram praefixerit, non quare hoc fecerit in tali tempore. Praefixio autem mensurae temporis dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut voluit quod coelum nec esset maius nec minus » (2).

Arg. 2.um Cum Deus non agat aliqua actione, quae sit exiens extra ipsum, et ad creaturam terminata, eius velle est eius agere, ideoque res sunt, secundum quod Deus vult, eas esse. Iam vero non est necessarium, Deum velle, quod creaturae semper fuerint, cum etiam

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. II, cap. XXX, n. 1.
(2) *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 17.

non sit necessarium, Deum velle, quod creaturae sint omnino. Ergo non est necessarium, creaturas semper fuisse (1). En quomodo paulo secus hanc argumentandi rationem proponit ipse Aquinas: « Voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est, Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat. Ostensum est autem, quod, absolute loquendo, non est necesse, Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium, Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult, illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium, mundum semper fuisse » (2). Huiusmodi argumentatio, quae caput est in hac materia, ideoque saepius repetita ab Angelico Doctore, proposita iampridem fuerat a SS. Patribus, qui in Neoplatonicis coarguendis, diserte affirmaverunt, horum errorem ex eo promanasse, quod falso rati fuerant, Deum esse causam naturalem, non liberam rerum.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Deus est ab aeterno Creator. Atque non posset dici ab aeterno Creator, si creatio facta esset in tempore. Ergo aeterna creatio dicenda est omnino necessaria.

Resp. *Dist. mai.* Deus est ab aeterno Creator, quia ab aeterno habet potentiam creandi, *Conc.* Quia ab aeterno de facto creat, *Neg.*

Explico. Nomina quae de Deo dicuntur per ordinem ad creaturas, discriminantur in duas classes. Alia quippe consequuntur actionem immanentem, et ista simpliciter dicuntur de Deo ab aeterno; sicut scientia et cognitio creaturarum. Alia vero consequuntur actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum, et huiusmodi nomina praedicari possunt, vel secundum potestatem, vel secundum actum. Si praedicantur secundum potentiam, etiam ipsa dicuntur ab aeterno de Deo. Si vero dicuntur secundum actum, tunc praedicantur solummodo in tempore. Quare licet in Deo ab aeterno fuerit activa potentia creandi, tamen creatio facta est in tempore, quia potentia Dei extenditur tum ad creandum, tum ad tali tempore creandum.

Oppon. 2.° Actio Dei creatrix est ab aeterno. Atqui actio aeterna producit effectum ab aeterno. Ergo mundus necessario a Deo conditus fuit per creationem ab aeterno.

Resp. *Dist. mai.* Actio Dei creatrix est ab aeterno, secundum id quod ponit in agente, *Conc.* Secundum quod importat passionem et illationem effectus, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Ut solutio intelligatur, notandum est, actionem tunc so-

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. II, cap. XXXI, n. 3.

(2) 1 p. q. 56, a. 1.

tummodo inferre necessario effectum, quando vel agens operatur necessitate naturae, idest per formam naturalem determinatur ad agendum, vel si operatur per intellectum et voluntatem, idest per formam intellectam, eius actio est distincta a sua essentia et potentia. Siquidem actio realiter distincta a potentia concipi nequit, quin in aliquid exterius fluat, et effectum producat, si est *formaliter* transiens. Verum enim si agens est voluntarium, et eius actio est suum esse, ideoque eminenter seu *virtualiter* transiens, tunc posita actione, effectus sequitur vel non sequitur, tali vel tali tempore producitur iuxta propositum eiusdem potentissimae voluntatis, cuius essentia est velle (1).

Ex dictis facile est intelligere, quam procul a veritate aberrent tum veteres philosophi, tum recentes Eclectici, qui, ex eo quod Deus ab aeterno sit sua actio et sua voluntas, concludunt, mundum ab aeterno debuisse produci, cum oppositum plane deducendum fuisset; nam ratio, cur agentis voluntarii effectus statim consequitur actionem, in eo sita est, quod huiusmodi agentis actio sit realiter distincta ab eius essentia et ab eius virtute operativa.

Oppon. 3.° Posita causa sufficienti sequitur effectus, secus effectus esset tantum possibilis, et indigeret alia causa, ut reduceretur in actum. Atqui actio Dei est ab aeterno causa sufficiens effectionis rerum. Ergo res a Deo productae necessario sunt ab aeterno.

Resp. *Dist. mai.* Posita causa sufficienti ponitur effectus, proprius illius causae, *Conc.* Ponitur effectus, extraneus ab ea, *Neg. Contradist. min.* Actio Dei est causa sufficiens rerum, quae ab aeterno *debent* creari, *Neg.* Est causa sufficiens rerum, quae possunt produci vel non produci, effici hoc vel illo tempore ex arbitrio voluntatis, *Conc.*

Explico. Effectus proprius et quasi specificus agentis primi et infinite perfecti est, ut res quae dicitur ab eo libere fieri, ponatur vel non ponatur, et fiat tempore ab ipso praefinito. Porro sic et non aliter, posita causa sufficienti, quae est Deus, ponitur effectus ipsius. Quod si posito actu libero voluntatis divinae, necessario poneretur effectus ab aeterno, et non quando ei libuerit, tunc effectus ille dicendus foret non proprius illius causae, sed ab ea alienus. Audi Doctorem Angelicum: « Proprius effectus voluntatis est, ut sit hoc quod voluntas vult: si autem aliquid aliud esset, quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causae, sed alienus ab ea. Voluntas autem, sicut dictum est, sicut vult hoc esse tale, sic vult hoc esse tunc: unde oportet ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est, scilicet quando voluntas effectum esse disponit. In his autem quae a causa naturaliter agente procedunt, secus est, quia actio naturae est secundum quod ipsa est: unde ad esse causae sequi oportet effectum. Voluntas autem agit non secundum

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. II, cap. XXXV.

modum sui esse, sed secundum modum sui propositi; et ideo, sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens: ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi » (1).

Oppon. 4.° Si, stante voluntate Dei, qua voluit mundum creare, mundus non fieret ab aeterno, retardaretur, effectus divinae voluntatis. Atqui effectus voluntatis perfectissimae non potest retardari. Ergo mundus necessario conditus fuit ab aeterno.

Resp. *Dist. mai.* Si, stante voluntate Dei, qua mundum voluit creare ab aeterno, mundus fieret in tempore, retardaretur effectus eius, *Conc.* Si, stante voluntate, qua voluit mundum creare in tempore, retardaretur effectus eius, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 5.° Agens quod incipit agere, movetur de potentia in actum. Atqui Deo non competit moveri de potentia in actum. Ergo Deus non incipit agere, ideoque mundum condidit ab aeterno.

Resp. *Dist. mai.* Agens quod incipit agere, movetur de potentia in actum, si incipit agere per novam actionem, *Conc.* Si incipit agere per actionem aeternam, quae identificatur cum sua substantia, *Neg.*

Oppon. 6.° Deus omnia operatur ad extra propter suam bonitatem, quae est bonum et finis divinae voluntatis. Atqui divina bonitas ut finis uniformiter ab aeterno se habuit ad divinam voluntatem. Ergo Deus necessario produxit res ab aeterno.

Resp. *Dist. mai.* Deus operatur ad extra propter suam bonitatem, quae habet rationem finis assequendi a rebus, quae ordinantur ad eam, *Conc.* Assequendi ab agente, *Neg. Contradist. min.* Divina bonitas semper uniformiter se habet, si consideratur per ordinem ad effectum, *Neg.* Si consideratur per ordinem ad agens, *Conc.* et *Neg. cons.*

Oppon. 7.° Si Deus non creavit mundum ab aeterno, debuit praecedere mundum duratione. Atqui prius et posterius in duratione facit tempus. Ergo ante mundum fuit tempus; quod repugnat.

Resp. *Dist. mai.* Debuit praecedere mundum duratione aeternitatis, *Conc.* Debuit praecedere mundum duratione temporis, *Neg. Dist. min.* Duratio quae habet prius et posterius pertinet ad tempus, si prius et posterius sunt realiter distincta, *Conc.* Si distinguuntur secundum nostrum modum concipiendi, *Subdist.* Faciunt tempus reale, *Neg.* Faciunt tempus imaginatum, *Conc.* et *Neg. cons.*

Oppon. 8.° Deus est causa quia est substantia, et in tantum substantia in quantum causa. Ergo quia causa, creare potuit, qui causa absoluta, necessario creare debuit. Ita Cousinus aliique Eclectici, qui scrinia compilaverunt Aristotelis, Procli, Simplicii et Averrois.

Resp. *Dist. ant.* In Deo substantia, agendi virtus, et ipsa actio realiter sunt unum et idem, *Conc.* In Deo esse et causare non distinguuntur virtualiter. *Neg. Dist. 1.um cons.* Creare potuit quia est

(1) *Contra gent.* loc. cit. n. 3; cf. etiam *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 17 ad 4.

causa, quocumque modo, *Neg.* Quia est causa infinitae virtutis identificatae cum essentia et actione, *Conc.* et *Neg. 2.um cons.*

Explico. Difficultas haec, prout ab Eclecticis obscure et implicate proponitur, vix intelligibilis est, et plura commiscet, quae sunt inter se apprime distincta. Principio quidem licet in Deo omnia sint unum idemque secundum rem; nihilominus nomina substantiae, essentiae, et causae minime sunt synonyma. Essentia enim dicitur per ordinem ad actum exsistendi, substantia per ordinem ad actum essendi in se et non in alio, et causa per ordinem ad operationem. Hinc non recte dicitur: Deus *qua* essentia agit; sicut non recte dicitur: Deus *qua* essentia intelligit, licet essentia et intellectus in Deo sint unum et idem. Insuper in agente intellectivo minime licet confundere actionem necessariam, ad quam a forma naturali determinatur, cum actione libera, quae sequitur formam intentionalem. Quod autem ex ratione causae absolutae deducunt, creationem fuisse necessariam, hoc non est cogitare, sed potius verba sortiri; cum praecise propter infinitam Dei perfectionem contingere possit, ut, posita causa in actu, effectus minime sequatur. Ceterum haec eadem difficultas, sed modo clariori proposita fuerat a Simplicio Aristotelis interprete, et a S. Thoma luculenter soluta. En difficultas.

Oppon. 9.° cum Simplicio. Deus produxit coelum per suum esse, non per aliquid additum. Atqui esse suum est aeternum et invariabile. Ergo semper coelum ab ipso processit.

Resp. *Dist. mai.* Deus produxit coelum per suum esse, quod est realiter idem cum intelligere et velle, *Conc.* Quod distinguitur ab intelligere et velle realiter, *Neg. Dist. min.* Esse Dei est invariabile, quatenus denotat actum essendi, *Conc.* Si consideretur ut idem cum velle, *Subdist.* Est invariabile, quatenus dicit ordinem necessarium ad volita secundaria, *Neg.* Quatenus consideratur in se, *Conc.* En verba S. Thomae quibus sic occurrit Simplicio: « Quod enim dicitur, quod Deus agit per suum esse, et non per aliquid superadditum, verum est, sed etiam esse suum non est distinctum a suo intelligere, sicut in nobis, nec est a suo velle: unde produxit res secundum intelligere et velle suum. In his autem quae producuntur ab aliquo agente, in quantum est intelligens et volens, oportet esse id quod producitur hoc modo, sicut est intellectum a producente, non autem eo modo, quo est ipse producens secundum suum esse. Unde, sicut non oportet, quod id quod est productum a Deo producente secundum suum esse, sit in aliis conditionibus tale quale est esse divinum, sed quale est determinatum per eius intelligere; ita non est necessarium, quod id quod est productum a Deo sit tam diuturnum, quantum Deus, sed quantum determinatum est per intellectum illius » (1).

(1) *De caelo et mundo,* lib. I, lect. 6.

Oppon. 10.° cum eodem Simplicio. Si bonitas Dei est causa rerum, fuisset bonitas Dei otiosa et vacans antequam mundus est, si aliquo principio temporis mundus incepit. Atqui hoc dici nequit. Ergo mundus creatus fuit ab aeterno.

Resp. *Dist. mai.* Dei bonitas fuisset vacans et otiosa, si ipsa ordinaretur ad bonum creaturarum, *Conc.* Si creaturae ordinantur ad divinam bonitatem, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Haec difficultas a Simplicio proposita, et cui iam abunde satisfactum fuerat a S. Thoma, in recenti aetate gloriose repetita fuit ab Eclecticis, qui veteres errores transcribunt eosque tamquam aliquid novum et communi intelligentiae inaccessum in medium afferunt. En quomodo S. Thomas eam invicte dissolvit: « Quod dicit bonitatem divinam fuisse vacantem et otiosam ante productionem mundi, non habet rationem. Otiosum enim dicitur quod non consequitur finem, ad quem est. Bonitas autem divina non est propter creaturas: unde creaturae essent otiosae, si non consequerentur divinam bonitatem: divina autem bonitas non esset otiosa, etiamsi nullam unquam creaturam produxisset » (1). Consimili difficultati propositae ab haereticis et Neoplatonicis, qui aiebant Deum a tota aeternitate ab omni opere vacasse, nullamque dari rationem, cur hoc potius quam illo tempore mundum creaverit, respondent SS. Patres et Ecclesiae Doctores. Ad specimen citabimus S. Augustinum, qui quaerenti: « Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram? Et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna? » Sic eleganter acuteque respondet: « Ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora, et ideo antequam faceret tempora, non erat tempus. Non ergo possumus dicere, fuisse aliquod tempus, quando Deus nondum aliquid faceret. Quomodo enim erat tempus, quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator? Et si tempus cum coelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus, quo Deus nondum fecerat coelum et terram. Cum autem dicitur: Quid ei placuit subito? Sic dicitur, quasi aliqua tempora transierint, quibus Deus nihil operatus sit. Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus; quia non potest esse operator temporum, nisi qui est ante tempora » (2).

Oppon. 11.° cum Bersot, et Saisset. Causa quae ab aeterno est in actu, ab aeterno producit effectum. Atqui Deus est causa mundi in actu ab aeterno. Ergo ab aeterno producit mundum.

Resp. *Dist. mai.* Causa quae ab aeterno est in actu, ab aeterno

(1) *De caelo et mundo,* loc. cit.

(2) S. August. *De Gen. contra Manich.* lib. I, cap. II, n. 3; cf. Bonavent. 2 *Sent.* Dist. 1. p. 1 q. 2 ad arg.

producit effectum, si est causa necessaria, *Conc.* Si est causa libera et agens per operationem cum sua essentia identificatam, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Haec difficultas sub forma paulo diversa iam a nobis soluta est tertio loco. Hic addimus verba S. Bonaventurae, quibus eam sic explodit: « Dicendum, quod causa duobus modis potest esse in actu. Aut in se, aut in effectu. Primo modo Deus semper fuit in actu, quoniam ipse est actus purus, nihil habens admistum de possibili. Alio modo non semper in actu, non enim semper fuit producens » (1). Pari modo exploditur alia difficultas, quae gemina est huic, et ducitur ex eo quod Deus sit natura sua actuosus: unde inferunt, ipsum non posse a rebus producendis se temperare. In Deo quippe distinguenda est duplex operatio; alia immanens per quam intelligit et diligit seipsum; alia transiens per quam creaturas extra se producit. Porro haec secunda actio licet in se spectata sit necessaria, quia secundum rem non differt a prima; nihilominus importat ordinem contingentem ad effectum.

Oppon. 12.° Deus necessario vult suam bonitatem et omne id quod ad eam pertinet. Atqui productio creaturarum in esse pertinet ad divinam bonitatem. Ergo Deus necessario vult creaturas.

Resp. *Dist. mai.* Deus vult necessario suam bonitatem et omne id sine quo sua bonitas consistere nequit, *Conc.* Vult necessario etiam ea, quae ita pertinent ad suam bonitatem, ut sine ipsis sua bonitas aeque exsistere possit, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

SCHOLION. De sententia Aristotelis circa originem et durationem mundi. Ut aliquid determinemus de opinione Aristotelis circa originem mundi, dicimus cum S. Thoma, quem sequitur Toletus (2), Aristotelem admisisse creationem, idest processionem totius esse creaturarum a prima et universali causa, nempe a Deo. En quomodo de Philosopho loquitur Doctor Angelicus: « Probat Philosophus, quod id quod est maxime verum, et maxime ens, est causa essendi omnibus exsistentibus; unde hoc ipsum esse, quod habet materia prima sequitur derivatum esse a primo essendi principio, quod est maxime ens: non igitur necesse est aliquid praesupponi eius actioni, quod non sit ab eo productum » (3), et alibi: « Sicut dicit Commentator, Aristoteles nunquam intendit, quod Deus esset causa motus coeli tantum, sed etiam quod esset causa substantiae eius, dans sibi esse. Cum enim sit finitae

(1) S. Bonavent. loc. cit. Pro aliis difficultatibus, cf. S. Thom. locis citatis; Toletum, in lib. VIII *Physic.* cap. II, q. 1; cf. etiam insigne opus Benedicti Pereiri S. J. *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, lib. XV, ubi fuse exponit ac refellit 12 argumenta Aristotelis, 20 argumenta Procli, et 12 Averrois.

(2) Cf. Tolet. in lib. VIII *Physic.* cap. II, q. 1, versus finem.

(3) *Physic.* lib. VIII, lect. 2.

virtutis, eo quod corpus est, indiget aliquo agente infinitae virtutis, a quo et perpetuitatem motus habeat, et perpetuitatem essendi, sicut motum et esse » (1). Idem Aquinas, exponens sententiam Aristotelis docentis, ens immobile esse causam rerum sensibilium subiungit: « Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt, Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae coeli, sed solum motus eius » (2).

Haec tametsi vera sint, nihilominus fatendum est, Philosophum falsum fuisse circa naturam actionis creativae. Siquidem, uti notat Doctor Angelicus: « Productio universalis entis a Deo non est motus nec mutatio, sed simplex quaedam emanatio, et sic *fieri* et *facere* aequivoce dicuntur in universali rerum productione et in aliis productionibus » (3). Unde, cum voluntas Dei sit principium facti et non actionis, quae cum ipsa identificatur, sequitur quod actio sit aeterna, sed res facta, et motus, et tempus, quae sunt accidentia creaturae, habeant principium. Contra ea Aristoteles putans, actionem causae primae esse cum motu et mutatione, et primum rerum principium agere necessitate naturae et non arbitrio voluntatis, ex eo quod actio in Deo est aeterna, concludit, motum et tempus non potuisse incipere; nam aeterna actio aeternum sibi vindicat effectum, non animadvertens, quod actio creativa potest dupliciter dici esse in actu; nempe vel secundum id quod ponit in agente; vel in quantum infert ex se effectum. Primo modo actio Dei est in actu ab aeterno, et non secundo modo. Propter primum Deus ab aeterno non est causa in potentia, sed in actu. Propter secundum Deus non creavit ab aeterno mundum, nec modo creat animam Antichristi (4).

Illis vero philosophis, qui ostendere nituntur, Aristotelem non fuisse contra fidem loquutum eo quod ipse non intendat probare quasi verum, quod motus sit sempiternus, respondet Aquinas, hoc esse frivole dictum, ut patet legenti argumenta Philosophi, eoque magis quod utatur perpetuitate temporis et motus quasi principio ad probandam exsistentiam primae causae (5). Verum S. Thomas declarat, veritatem nostrae fidei non posse efficaciter impugnari rationibus ab Aristotele prolatis, quippe quae efficaces sunt ad demonstrandum, motum non incepisse per viam naturae, ut quidam asserebant; sed quod non inceperit, rebus de novo productis a primo rerum principio, quemadmodum fides nostra ponit, hoc illis rationibus non probatur (6).

(1) 2 *Sent.* Dist. 1, q. 1, a. 5.

(2) *Metaph.* lib. VI, lect. 1; idem repetit, *De caelo et mundo*, lib. I, lect. 6.

(3) *Physic.* lib. VIII, lect. 2.

(4) Caiet. in 1 p. q. 46, a. 1 ad 10.

(5) Cf. Arist. *Metaph.* lib. XII, text. 29-30; *Physic.* lib. VIII.

(6) S. Thomas solvit rationes Aristotelis, *Physic.* lib. VIII, lect. 2; *Contra gent.* lib. II, cap. XXXV et seq.; 2 *Sent.* Dist. 1, q. 1, a. 5, et alibi.

Haec de doctrina Aristotelis summatim delibasse sufficiat. Nos minime latet, Toletum opinari, a Philosopho propugnatam esse liberam Dei actionem in rebus extra se producendis. Siquidem laudatus Auctor citat varia loca Stagiritae, quae sine hac doctrina sustineri non possunt, eamque evidenter subaudiunt (1). Verumtamen non immerito forsan dici potest cum Silvestro Mauro, Aristotelem subiugatum difficultate conciliandi maximam Dei immutabilitatem cum actu libero divinae voluntatis, negavisse libertatem, ut immutabilitatem in tuto collocaret, et propterea incidisse in alios errores et in quamdam inconstantiam in explicandis etiam veris opinionibus.

En quomodo de Aristotele loquitur Silvester Maurus: « Radix omnium pene errorum Aristotelis fuit difficultas omnium maxima conciliandi divinam simplicitatem et immutabilitatem cum divina libertate Ex una enim parte primus motor, utpote continens in se omnem perfectionem, debet esse omnino simplex sine ulla compositione, et omnino immobilis et immutabilis, ita ut non possit aliter et aliter se habere. Ex alia parte libertas cum consistat in potentia volendi aut non volendi, videtur includere aliquam compositionem et aliquam mutabilitatem. Si enim Deus libere vult; ergo potuit non velle; ergo actus volendi distinguitur a Deo, qui potuit esse sine tali actu; ergo in Deo datur aliqua compositio ex potentia volendi ac non volendi, et ex actu volendi aut nolendi; ergo datur aliqua mutabilitas per quam Deus potuisset aliter se habere, quam se habeat de facto, ita ut cum de facto sit volens, potuerit esse nolens. Succubuit difficultati Aristoteles, et ut salvaret divinam simplicitatem et immutabilitatem, libertatem negavit; et hinc multi ipsius errores, et magna inconstantia in pluribus opinionibus veris. Primo enim ex hoc ortus est error de necessitate ac aeternitate coeli et mundi: si enim Deus necessario agit ac movet; ergo coelum necessario est ac movetur; ergo etiam mundus semper et necessario est » (2).

ARTICULUS II.

AN AETERNA CREATIO POSSIBILIS SIT.

RERUM SERIES. Demonstravimus, mundi creationem non fuisse necessariam et ab aeterno, et sic vindicata a nobis fuit doctrina Fidei nostrae, quae docet, omnem creaturam sive visibilem sive invisibilem fuisse a Deo libere conditam in tempore. Iam vero ex solutione primae quaestionis oritur alia quaestio, in qua ambigitur, utrum aeterna creatio rerum saltem possibilis sit. Huiusmodi controversia de mundi

(1) Cf. Tolet. in lib. VIII *Physic.* cap. II, q. 3.
(2) Silv. Maurus in lib. XII. *Metaph.* text. 30.

aeterni possibilitate, quamvis sit valde secundaria; nihilominus, propter rei de qua ambigitur magnam obscuritatem, illustrium Doctorum vehementer ingenia torsit, eosdemque in sententias admodum oppositas distraxit. Quidam enim tuentur, potuisse Deum a tota aeternitate creare cunctam rerum universitatem, cum nulla appareat conceptuum pugna inter durationem absque principio, et esse productum ab alio. Alii ex adverso huiusmodi possibilitatem omnino inficiantur, cum per ipsos contrariae et oppositae res concurrant in eo, quod aliquid dicatur productum fuisse in esse ab alio, et simul non habuisse principium. Alii demum possibilitatem aeternae creationis attribuunt dumtaxat rebus incorruptibilibus et habentibus esse permanens; vel si ad corruptibilia hoc extendunt, ab eo censu excludunt hominem, existimantes, non posse admitti infinitas animas, quae ab infinito tempore informent humana corpora per generationem perpetua vice sibi succedentia.

Sententia S. Thomae. Huic postremae opinioni adstipulatus est S. Thomas, quem enarrat et sequitur Caietanus. Aquinas enim, expositis variis evasionibus, et nonnullis incommodis quibus obviam ivere veteres philosophi, monet, non esse absurdum propugnare infinitum in actu rerum spiritualium, quae ad se invicem relationem non habent: et hoc iuxta positionem Avicennae et Algazelis, quae consentanea est principiis et doctrinae Aristotelicae (1). Verum, re melius perpensa, et animadvertens debilitatem illius solutionis, excludit hominem a possibilitate aeternae creationis, inquiens: « Considerandum est, quod haec ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis, quod mundus esset aeternus, vel aliqua creatura ut Angelus, non autem homo » (2). Quare Caietanus hunc locum in suo commento explanans, affirmat, opus esse cautione in hac quaestione, et hominem esse excludendum a possibilitate aeternae creationis.

Praeterea S. Thomas quandoque videtur expresse probare Deum potuisse condere mundum ab aeterno (3). Quandoque explicate et diserte concedit, argumenta contra huiusmodi sententiam ab adversariis prolata retinere suam probabilitatem, ideoque rem in dubiis habendam esse. Ait enim: « Has rationes quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet *probabilitatem habeant,* sufficit tangere solum » (4). Tandem in quaestione tam abscondita et implicata, non erit inopportunum animadvertere, S. Thomam convenienter suis principiis non potuisse admittere evidentem demonstrationem impossibilitatis aeternae creationis. Uti enim saepe professus est Angelicus Doctor, eadem veritas non potest naturaliter cognosci, et fide divina credi. Iam vero

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. II, cap. LXXXI.

(2) 1 p. q. 46, a. 2 ad 8.

(3) Cf. S. Thom. Opusc. *De aeternitate mundi; QQ. DD. De Pot.* q. 3 a. 14.

(4) *Contra gent.* lib. II, cap. XXXVIII.

mundum incepisse est veritas fide tenenda. Ergo, iuxta ipsum, non potest demonstrari ex principiis rationis. Sed, admissa demonstratione impossibilitatis aeternae creationis, iam demonstratum consequenter maneret, mundum creatum fuisse in tempore. Unde quaerens, an sit articulus fidei mundum incepisse, respondet talem veritatem esse tenendam fide, nec posse demonstrative probari. En verba S. Thomae: «Fidei articuli demonstrative probari non possunt, quia fides est de non apparentibus. Sed Deum esse creatorem mundi sic quod mundus inceperit esse, est articulus fidei. Dicimus enim: *Credo in unum Deum,* etc. Et iterum Gregorius dicit, quod Moyses prophetavit de praeterito, dicens: *In principio creavit Deus coelum et terram:* in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem, et ideo non potest demonstrative probari» (1).

Affirmantes possibilitatem aeternae creationis. Ad Doctores quod attinet, possibilitatem aeternae creationis tuentur Boetius, S. Thomas, Gregorius, Durandus, Caietanus, Vasquesius, Suaresius, quibus assentitur Wolfius. Eamdem sententiam longe probabiliorem prae opposita duxerunt Scotus, Okam, et complures ex eorum Schola.

Negantes possibilitatem aeternae creationis. Opinio negans possibilitatem aeternae creationis defensores et propugnatores nacta est B. Albertum Magnum, S. Bonaventuram, Henricum Gandavensem, Guilielmum Parisiensem, Toletum, Petavium, Valentiam, Tannerum, qui in hoc S. Basilio, et Damasceno operam dedere, uti videri potest apud Toletum, qui fatetur, controversiam hanc esse nimis gravem tum propter discrepantes sententias insignium Doctorum, tum propter validas rationes pro utraque parte militantes, tum demum propter ipsius rei obscuritatem et magnitudinem (2).

PROPOSITIO.

Possibilitas aeternae creationis neque probari potest demonstrative, neque impugnari, cum utraque pars contradictionis et validas rationes sibi vindicet, et gravissimos Doctores pro se habeat.

Prob. prop. Argumenta sententiae affirmantis. Principio quidem, ut ab illis rationibus capiamus exordium, quae solutu explicatuque abstrusiores videntur, sic argumentatur Doctor Angelicus. Aliquid in substantia diversum a Deo semper fuisse, est enuntiabile quod nullam contradictionem involvit. Ergo possibile est mundum ab aeterno fuisse. Equidem in illo enuntiabili: *diversum a Deo in substantia semper fuit,* nulla est repugnantia intellectuum, nam esse ab alio non repu-

(1) 1 p. q. 46, a. 2, sed contra.

(2) Cf. Tolet. *Physic.* lib. VIII, cap. II, q. 2.

gnat ei, quod est esse semper, nisi forte aliquid procedat per motum, quod nequit affirmari de creatione, quae est sine mutatione et motu. Unde si non datur repugnantia inter terminos propositionis, concludendum est, Deo non deesse activam potentiam rei perficiendae, cum Dei omnipotentia extendatur ad omne id, quod non est absolute impossibile (1). Argumentum sic paulo secus proponi potest. Creatio ab aeterno minime repugnat, tum si consideratur ex parte principii seu causae activae, quae fuit semper in actu, tum ex parte actionis, quae cum causa identificatur, ideoque est virtualiter transiens, et excludit quodlibet medium, quod ab agente fluat in passum, tum denique si consideratur ex parte rei factae, cum ad rationem effectus non pertineat esse aliquid causa posterius duratione, sed sufficit ut sit posterius natura.

Arg. 2.um, quod ab eodem S. Thoma hoc pacto exhibetur. Mundum non semper fuisse, nequit demonstrari ex parte ipsius mundi, nam principium demonstrationis est *quod quid est,* idest definitio illius rei de qua aliquid demonstratur. Iam vero *quod quid est* absolvitur a tempore et a loco, ideoque universalia dicuntur esse ubique et semper. Ergo nequit demonstrari quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit. Neque hoc demonstrari potest ex parte causae agentis, quae agit per intellectum et voluntatem, et Dei voluntas investigari nequit circa ea, quae libere vult (2).

Arg. 3.um, quod a Toleto praecipuum diiudicatur pro possibilitate aeternae creationis, et sic effici potest. Deus iam ab aeterno fuit omnipotens, sicut quando mundum molitus est. Ergo ab aeterno potuit mundum producere, sicut condidit in tempore. Vel hoc alio pacto. Deus ab aeterno cognovit et voluit mundum. Ergo ab aeterno potuit illum producere, cum solo intellectu et voluntate operetur. Ab aliis argumentis proferendis consulto abstinemus, ne plus aequo longior evadat disceptatio. Qui copiosiora desiderat, conferre potest laudatum Toletum in suo commentario ad librum VIII *Physicorum*, cap. II, q. 2, et varia opera S. Thomae, in quibus praesentem quaestionem agitat. Siquidem S. Doctor refellendo oppositae sententiae rationes, suppeditat nova argumenta ad rem efficiendam.

Argumenta sententiae negantis. Neque minus difficilia sunt solutu argumenta impossibilitatem aeternae creationis suadentia, quae sic capitulatim proponi possunt. Si mundus ab aeterno conditus fuisset, iam exstitissent infiniti homines praediti anima immortali. Ergo infinitus

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 14.

(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 46, a. 2; cf. etiam Opusc. *De aeternitate mundi,* ubi directe nititur probare, mundum potuisse a Deo condi ab aeterno, solvit quasdam difficultates in oppositum, et fatetur, non esse adhuc probatum, quod Deus non possit efficere, ut sint infinita actu.

numerus animarum admittendus esset. Haec argumentandi ratio etiam ad alias substantias extendi posset, nam Deus potuisset singulis diebus creare unum lapidem, vel Angelum, vel aliam substantiam, et ea conservare usque ad praesens tempus, et cum essent dies infiniti iam praetergressi, admittendus esset numerus actu infinitus, qui numerus actu infinitus ab ipso S. Thoma diserte asseritur repugnare (1).

Arg. 2.um Si mundus esset ab aeterno, etiam motus admittendus esset ab aeterno. Atqui motus sempiternus repugnat. Ergo etiam mundus aeternus repugnantiam involvit. Propositio maior sic effici potest. Si motus non incepisset cum mobili aeterno, deberet differre ab eo duratione aeterna, quod est absurdum. Propositio minor ex eo liquet, quod cum motus et mutatio importent instantia sibi mutuo succedentia et numerabilia, involvunt tempus. Argumentum mox propositum potest illustrari hoc exemplo, quod a Toleto affertur. Ponatur mulier, quae ab aeterno fuit gravida; quaeritur, an partus sit aeternus: si responsio est affirmativa, tunc partus est aeque antiquus, quam mulier. Si partus est in tempore. Ergo etiam mulier, quae distat a partu novem mensium spatio. Idem declarari potest exemplo hominis, qui post aliquot annos moritur, vel arboris, quae arescit, cum sit ab aeterno creata.

Arg. 3.um Posita aeterna creatione, supponamus, solem fuisse conditum in oriente, et moveri versus occidentem, quo cum pervenerit, percontari possumus, an spatium illud confectum sit infinito vel finito tempore. Si primum: ergo spatium finitum percurritur tempore infinito. Si secundum, idest intervallo duodecim horarum: ergo quando post duodecimam horam incipit percurrere alteram dimidiam partem caeli, affirmari potest, mundum distare ab aeternitate per duodecim horas, quod est ridiculum.

Conclusio. Quae a nobis ultro citroque commemorata sunt, facile ostendunt, propositam ab initio quaestionem tot densis perfusam tenebris solvi non posse argumentis certo et evidenter probantibus. Causam vero istius summae difficultatis reponendam esse arbitramur in imperfectissima cognitione, quam habemus sive de tempore, sive de aeternitate, sive demum de actione creativa. Haec inquam imperfecta cognitio impedit, quominus intellectus humanus evidenter percipiat, an haec duo, idest tempus et creatio sint necessario coniungenda, vel ab infinita Dei potentia secerni inter se possint. Hoc perspicue demonstrat, humanam certitudinem esse undique septam et circumvallatam limitibus, quos suis viribus ratio hominis transilire non potest sine manifesto erroris periculo; quo fit ut saepe maximis iactata dubitationum procellis, ad divinam revelationem tamquam ad portum tutissimum ipsi confugiendum sit, ne vel multitudine errorum obruatur,

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 7, a. 4.

vel perpetuis agitetur dubiis. Praestat totam hanc rationem claudere pulcherrimis S. Augustini verbis, quibus perdifficilem quaestionem de operationibus Angelorum sic concludit: « Mihi omnino utile est, ut meminerim virium mearum, fratresque meos admoneam, ut meminerint suarum; ne ultra quam tutum est, humana progrediatur infirmitas. Quemadmodum enim hoc faciant Angeli, vel potius quemadmodum Deus hoc faciat per Angelos suos, nec oculorum acie penetrare, nec fiducia rationis enucleare, nec provectu mentis comprehendere valeo » (1).

ARTICULUS III.

AN MUNDUS CREATUS FUIT IN TEMPORE.

STATUS QUAESTIONIS DECLARATUR. Si creatio aeterna adstrueretur vel necessaria vel impossibilis, non esset amplius quaestioni propositae locus. In prima quippe hypothesi mundus non potuisset condi in tempore; in secunda vero necessario debuisset in tempore creari, cum unice creatio temporanea possibilis foret. Sed negata necessitate aeternae creationis, et eiusdem supposita possibilitate, tunc ambigi potest, utrum mundus sit a Deo creatus in tempore. Principio quidem monemus, circa propositum problema, pro philosopho christiano nullum possibile esse dubium, cum fide et revelatione moneamur, mundum fuisse a Deo conditum in principio temporis. Quando autem dicimus, res mundanas fuisse a Deo creatas in tempore, non intelligimus, Deum produxisse creaturas in esse in aliquo instanti signato temporis, perinde ac fuisset tempus ante rerum molitionem, quod esset egregie absurdum; sed affirmamus, mundum creatum fuisse cum tempore, seu tempus habuisse principium cum exsistentia mundi. Quid autem in quaestione proposita, praescindendo a revelatione, ratio humana decernere possit vel secus, sequenti propositione dabitur.

PROPOSITIO.

Supposita aeternae creationis possibilitate, mundum fuisse in tempore conditum, fide tenendum est, cum rationum momentis minime probari possit apodictice: licet non desint argumenta congruentiae, quae novitatem mundi suadeant.

Prob. I.ª pars. In memorata hypothesi, temporanea creatio est factum aliquod vel hominum testimonio comprobandum vel ex ipsarum rerum creatarum characteribus et proprietatibus colligendum.

(1) S. August. *De Trin.* lib. II, cap. X; cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 6, a. 3.

Atqui neutro ex capite potest effici argumenti conclusio demonstrativa. Ergo mundum fuisse a Deo productum in tempore, non potest demonstrari apodictice. Cum propositio maior sit satis per se perspicua, declaranda et efficienda est per partes propositio minor. Et primo quidem hominum testificatio ad ea solummodo extendi potest, quae post generis humani exordia evenere, non autem complecti illa, quae ante ipsius hominis creationem a Deo peracta sunt. Iam vero ceterarum rerum creatio hominis effectionem praecessit. Ergo humanum testimonium de mundi antiquitate, non potest quidquam certi efficere. Neque orbis terrarum characteres, proprietates, mutationes ac vicissitudines possunt nobis suppeditare efficax aliquod argumentum ad mundi temporaneam durationem demonstrandam; nam quaelibet mutatio ac rerum vicissitudo semper ante se subiectum mutationis praesupponit, neque ratione certo determinari potest, quandonam prima subiecti mutatio obtinuit, et quamdudum subiectum primam mutationem antecessit. Hanc verae demonstrationis impossibilitatem ex mundanis mutationibus petitae, sic paucis perstringit Doctor Angelicus: « Causa autem, cur demonstrari hoc non potest, est ista; quia natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in suo fieri secundum quod exit a causa » (1). Cui rationi non mediocre pondus accedit, si animo reputemus, argumentum ductum ex mutationibus orbis terrae, nullo pacto extendi posse ad novitatem evincendam totius universitatis rerum (2).

Negantes mosaicam narrationem rite coarguuntur. Licet quae superius commemoravimus vera sint et extra dubitationem posita; nihilominus argumenta ad novitatem mundi suadendam sive a mosaica narratione, sive ex scientiis naturalibus deprompta, sunt apprime accommodata ad coercendam audaciam ac temeritatem incredulorum, qui nefario ausu ex historia naturali, ex geologia, ex antiquis monumentis, aliisque ex fontibus vanas futilesque colligunt rationes ad labefactandam auctoritatem divinorum librorum, qui mundi exordium in determinato tempore diserte testantur. Huiusmodi quippe impiorum flagitiosa molimina profecto deprehenduntur inepta esse, si consensus antiquorum sapientium, si vetustissimarum gentium concors traditio, si monumenta historiae tum sacrae tum profanae, si novitas artium et scientiarum, si denique ea quae praestantissimi Geologi scripserunt, attente diligenterque considerentur (3).

(1) 2 *Sent.* Dist. 1, q. 1, a. 5.

(2) Cf. Arist. *Meteor.* lib. I, cap. ult.

(3) Cf. inter alia opus P. Pianciani inscriptum: *Cosmogonia naturale comparata col Genesi*, Roma 1862. Insuper argumentum ex historia ductum commovit ipsum Lucretium atheorum coriphaeum, qui ita versu cecinit: « Praeterea si nulla fuit genitalis origo - Terraï et coeli, semperque aeterna fuere - Cur supra bellum

Prob. 2.ª pars. Deus mundum condidit propter suam gloriam, nimirum ad manifestandum, se esse mundi auctorem, et ad divinas perfectiones patefaciendas. Atqui ad huiusmodi fines assequendos aptior est magisque accommodata creatio peracta in tempore, quam ab aeterno. Ergo argumenta congruentiae quadantenus suadent, mundum fuisse a Deo conditum in tempore. Propositio minor sic enucleatur a S. Thoma: « Via efficacissima ad probandum, Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi, non autem ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita minus videtur esse manifestum, quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incipit, planum est, quod oportet poni aliquam causam, quae de novo producat mundum et motum » (1). Confirmatur ab eodem 1) ex eo quod sic Dei potentia elucet melius, seseque manifestat evidentius: « Dedit (Deus) effectui suo tempus, quantum et quando voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam manifestandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset: omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam » (2). Confirmatur 2) ex eo quod sic divina bonitas et libertas in condendis creaturis luculentius manifestatur: « Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas, in quantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina bonitas et virtus per hoc, quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt. Ostenditur etiam, quod non agit per necessitatem naturae, et quod virtus sua est infinita in agendo: hoc enim convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret » (3).

Doctrina ex variis Doctoris Angelici testimoniis hausta sic potest summatim et sub uno conspectu proponi. Mundus conditus in tempore luculentius ostendit, Deum esse eius effectorem, patefacit clarius divinae actionis infinitam virtutem, evidentius manifestat, Deum egisse per intellectum et voluntatem et non vi naturae, quam si fuisset ab aeterno creatus; nam cum intellectus humanus aegre concipiat possibilitatem aeternae creationis, ex exsistentia mundi ab aeterno non clare colligit necessitatem causae efficientis; et si illam admittit, non clare percipit Deum egisse arbitrio voluntatis. Ex adverso hoc omnino perspicuum est in agente, quod cum exsistat semper in actu, rebus ab ipso effectis mensuram temporis praefigit.

Thebanum et funera Troiae - Non alias alii quoque res cecinere poetae? - Quo tot facta virûm toties cecidere? nec unquam - Aeternis famae documentis insita florent? » *De natura rerum,* lib. V, v. 326 et seq.

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. XIII, versus finem.

(2) 1 p. q. 46, a. 1 ad 6.

(3) *Contra gent.* lib. II, cap. XXXVIII.

QUAESTIO IV.

De divina providentia (1).

ORDO ET SERIES RERUM. Deus creaturas omnes propter suam bonitatem in esse produxit, non quod ex processione et exitu creaturarum ab ipso aliquid suae bonitati acquireret; sed quatenus eam communicando aliis per creationem, res ab ipso effectae essent participationes et similitudines divinarum perfectionum, quas patefacerent exterius, et sic divinam gloriam enarrarent. Unde creaturae differentes inter se numero, specie, et perfectionibus, licet sint diversae participationes divinae bonitatis, quam omnes deficienter et secundum differentes gradus referunt; nihilominus omnes ordinantur ad divinam bonitatem tamquam ad communem finem, ideoque omnes quamdam unitatem habent ex communitate finis enatam, quae dici solet unitas ordinis et colligationis. Ergo in creaturis divinam bonitatem participantibus, non solum invenitur bonum quantum ad substantiam earum, prout unaquaeque separatim considerata bonitatem habet: verum etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina. Cum autem omne bonum, quod in creaturis viget, productum sit a Deo, qui est agens per intellectum, et in quo est exemplar et ratio cuiuslibet effectus, consequenter in mente divina debet praeexsistere idea et ratio ordinis rerum in finem, ideoque providentia, quae definiri solet: *Ratio ordinandorum in finem*, vel iuxta Boetium: *Divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit* (2). Dispositio autem, uti notat S. Thomas, sumi potest bifariam, nempe tum pro ratione ordinis rerum ad finem, tum pro ratione ordinis partium in toto (3).

Verum enim cum Deus operetur ad extra per intellectum, adiecta voluntate et potentia; inde est quod in actuali ordinatione rerum ad proprios et ad communem finem, innuatur actio divina prout ponit aliquid ad extra, et in hoc sensu ordinatio rerum in finem dici solet gubernatio, administratio, directio, procuratio, quae distinguitur ab idea seu ratione ordinis rerum in finem, tamquam effectus, qui contingit in tempore a causa, quae est aeterna. Nos autem utimur nomine providentiae ad indicandum utrumque, quia per effectum cognoscimus causam; unde nomen providentiae sumitur a nobis non solum

(1) De providentia Dei pertractat S. Thomas, 1 p. q. 22; *Contra gent.* lib. III, cap. LXIV; *QQ. DD. De Ver.* q. 5.

(2) Boet. *De consol.* lib. IV, prosa 6.

(3) Cf. S. Thom. 1 p. q. 22, a. 1.

pressiori sensu prout denotat *rationem ordinis,* sed etiam sensu latiori, quatenus importat *executionem ordinis:* « Ad providentiae curam, ait Aquinas, duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum; secundum temporale » (1).

Providentia ergo, si in Deo spectatur, est ipsa divina actio identificata cum divina essentia, qua Deus ordinem rerum creandarum in finem concepit et praefinivit, ideoque secundum rem non differt ab actione creativa; si vero spectatur in rebus a Deo effectis, non solum differt a creatione, sed etiam plures effectus inter se distinctos complectitur, quatenus ad Dei providentiam spectat res semel creatas dirigere ad finem, easque iugiter conservare in esse, et in earumdem actiones influere secundum naturam cuiusque creati agentis et causae particularis. Quare de divina providentia agentes, tractabimus tum de divina gubernatione generatim, tum de rerum conservatione, tum de cooperatione divina in omnibus actionibus creaturarum.

ARTICULUS I.

UTRUM DEUS SUA PROVIDENTIA RES GUBERNET.

QUAESTIO DEFINITUR. Cum intellectus noster divinas perfectiones operationesque cognoscere nequeat, nisi per effectus visibiles, nempe per creaturas corporales; ex eleganti et perfectissimo ordine, qui efflorescit in rebus mundanis, quique constituit maximum bonum rerum, elevatur ad concludendum, non solum Deum exsistere, sed etiam mundum infinita Dei sapientia gubernari ac regi. Hinc omnes, qui tuentur, mundum fuisse a Deo conditum ex nihilo, defendunt una, Deum omnia gubernare et dirigere in proprium cuiusque rei, et in communem totius universitatis finem, ideoque haec veritas est immediatum et evidens consectarium creationis a Deo effectae. Nihilominus peculiaris quaestio de divina providentia instituitur, tum ad coarguendos in propria forma philosophos illos, qui stultissime blaterant, omnia in hoc mundo casu ac temere contingere, et non ex intentione alicuius agentis intellectivi ordinantis res ad suos fines, tum vel maxime ut propria ratio ac perfectio divinae providentiae declaretur, et simul appareat differentia, quae longissime separat agentia creata, quae per intellectum ordinant propria opera ad finem, a primo et universali principio rerum, quod, dirigendo creaturas in finem, omnia operatur propter suam infinitam bonitatem.

Philosophi divinam providentiam negantes. Cum providentia respiciat ordinem rerum ad finem, consequenter omnes philosophi, qui

(1) *Sum. theol.* loc. cit. ad 2.

negant causam finalem, inficiantur etiam divinam providentiam. Iam vero positio veterum negantium causam finalem fuit duplex. Quidam enim, uti monuimus, ad explicandam originem rerum, admiserunt dumtaxat causas materiales, ideoque cum non ponerent causam agentem, conati sunt e medio tollere etiam causam finalem, quae non causat, nisi in quantum movet causam efficientem. Alii autem, licet admiserint, praeter causas materiales, etiam causam efficientem; tamen eo quod adstruebant, causas efficientes operari ex necessitate naturae et non per intellectum et voluntatem, de causa finali nihil dixerunt, et omnia decernebant, procedere ex necessitate causarum praecedentium, sive materiae sive agentis.

Stoici ex adverso tametsi Dei providentiam non negaverint, tamen tuiti sunt, Deum solummodo curam et administrationem gerere rerum excellentiorum, non vero rerum minimarum et ignobiliorum, quam indignam Deo profitebantur. His accedunt Averrois et Rabi Moises, quorum primus docuit, providentiam non esse de individuis, et de iis quae in hoc mundo inferiori exsistunt; secundus autem tuitus est, solummodo incorruptibilia singulariter subiacere providentiae; corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species, quia secundum species incorruptibilia sunt, licet a corruptibilium censu memoratus Auctor exceperit homines, propter perfectionem et nobilitatem intellectus, quam ipsi participant (1).

Recentes osores divinae providentiae dividuntur in Fatalistas et Deistas, quorum primi Deum esse negantes, et materiam dumtaxat admittentes, omnia quae in hoc mundo contingunt, repetenda esse censent vel ex temeritate et casu, vel ex necessaria evolutione materiae; secundi vero, cum Deum necessitate naturae agentem inducant, consequenter divinam providentiam in mundi administratione et procuratione e medio tollunt. His divinae providentiae subversoribus adiungendus est Cudwort, qui Stoicorum sententiam, quae Deo attribuit solummodo curam et gubernationem quarumdam rerum praestantiorum, iterum in scenam reduxit. Sic recentes philosophi in media luce Religionis christianae contra divinam providentiam revocarunt pene ad verbum veterum Materialistarum, Fatalistarum, et Ethnicorum errores. Ad vindicandam ergo contra memoratos huiusmodi errores Dei providentiam, sequentem propositionem statuimus.

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 22, a. 2.

PROPOSITIO.

Deus providentia sua omnes res a se conditas gubernat non solum in communi, sed etiam in particulari, secundum cuiusque rei perfectionem, ita ut hominem speciali procuratione prosequatur.

Prob. I.ª pars. Arg. I.um Quando aliqua ordinantur in finem, omnia debent subiacere dispositioni illius agentis, ad quod principaliter pertinet ille finis. Iam vero omnia a Deo ordinata sunt ad suam bonitatem tamquam ad finem, quia Deus propter suam bonitatem creaturas in esse produxit. Ergo Deus, ad quem illa bonitas pertinet ut substantialiter habita, intellecta et amata, debet necessario omnes res gubernare ac regere. Propositio maior illustratur a S. Thoma duplici exemplo, quorum primum ducitur ab ordine, qui apparet in exercitu. Omnes quippe partes exercitus, et omnium opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem, et ideo ad ducem pertinet, totum exercitum regere ac gubernare. Secundum exemplum sumitur ab illa arte, quae versatur circa finem. Siquidem ars, quae est de fine, imperat et dat leges arti, quae est de iis, quae sunt ad finem, sicut civilis militari, et militaris equestri, et gubernatoria navifactivae.

Arg. 2.um Quicumque aliquod opus molitur propter finem, utitur illo ad finem. Iam vero Deus omnes creaturas ex nihilo condidit propter suam bonitatem, quae est eius finis. Ergo Deus utitur omnibus creaturis eas dirigendo ad finem suae bonitatis. Dirigere autem creaturas ad finem est, eas sua providentia gubernare. Ergo Deus omnia per suam providentiam moderatur ac gubernat. Nimirum Deus utpote artifex sapientissimus omnia propter finem in esse produxit. Atqui artificis sapientis est disponere et ordinare ad finem ea, quae propter finem effecit. Ergo Deus sua providentia res omnes creatas gubernat, et ad finem dirigit.

Arg. 3.um Cum omnia bona, quae sunt in mundo, sint bona participata, cuncta dependent a Deo tamquam a causa efficiente, qui communicavit suam bonitatem rebus a seipso diversis. Atqui illud, quod est maxime bonum in rebus creatis, est bonum ordinis, in quo consistit expleta et absoluta rerum perfectio. Ergo ordo, qui splendet in rebus, dependet a Deo, a quo rebus impositus est, ideoque Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat seu dirigit ad finem. Haec argumentandi ratio potest ulterius evolvi et confirmari ex eo quod in mundo splendet admirabilis luculentusque ordo in tanta rerum varietate et vicissitudine, in tanta contrariorum agentium pugna, ita ut creaturae irrationales semper operari conspiciantur propter determinatum finem, licet ipsae finem cognoscere nequeant. Atqui haec omnia manifeste patefaciunt, supremam aliquam intelligentiam, a qua creaturae

dependent et cuius imperio omnia parent et nutibus temperantur. Ergo Deus est omnium gubernator et rector per suam intelligentiam: « Impossibile est, ait Aquinas, aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant; sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo, esse aliquid cuius providentia mundus gubernetur; et hoc dicimus Deum » (1).

Prob. 2.ª pars, nempe omnes et singulas creaturas esse subiectas divinae gubernationi. Equidem cum omne agens operetur propter finem, tantundem in Deo se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis et causae universalis. Iam vero causalitas Dei, qui est universalis causa omnium quocumque modo participantium rationem entis, se porrigit ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei, verum etiam quantum ad principia individualia tum incorruptibilium tum etiam corruptibilium. Ergo omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata sunt in finem a Deo, tum in communi et quoad species, tum in particulari et quoad individua. Propositio maior perspicua fit consideranti, quod si in operibus alicuius agentis aliquando reperitur aliquid non ordinatum ad finem, hoc exinde ortum habet, quia effectus ille procedit ex alia causa praeter intentionem agentis, quod in Deo contingere nequit, cum relate ad Deum nihil evenire possit casu in rebus.

Arg. 2.um Cum Deus sit agens per intellectum et voluntatem, omnia efficit secundum quod sunt in divina arte seu in suis ideis, quae repraesentant res non solum in communi, sed etiam secundum omnes cuiusque rei differentias et determinationes sive specificas sive individuales. Atqui omnia artificiata subduntur ordini artis secundum quod sunt in arte. Ergo omnes res subiacent ordini divinae providentiae, ideoque a Deo gubernantur, tum secundum species, tum secundum individua. Hoc illustrari confirmarique potest ex eo quod, si Deus solummodo in communi curam haberet de rebus, easque non provideret et administraret in particulari, omnes eventus particulares, operationes, mutationesque, quae in rebus contingerent, essent Deo fortuitae et casuales. Atqui hoc est maxime absurdum pro intelligentia infinite perfecta, cui nihil potest esse fortuitum. Ergo divina providentia omnibus prospicit, omniaque administrat eodem pacto ac Deus est omnium effector et finis, nempe secundum ultimas cuiusque rei differentias, perfectiones et determinationes.

Verum enim licet divina providentia singularum rerum bono pro-

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. XIII; cf. quae diximus de probatione exsistentiae Dei ducta ex ordine mundi.

spiciat in particulari, tamen hoc non impedit, quominus in divina rerum gubernatione bonum, quod ad communitatem spectat, anteferatur bono, quod est alicuius individui particularis, cum primum sit praestantius nobiliusque secundo, ideoque secundum ordinetur ad primum. En quomodo perbelle hoc explanatur a S. Thoma: « Providentia Dei qua res gubernat, est similis providentiae qua paterfamilias gubernat domum, et rex civitatem aut regnum; in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius, quam bonum singulare; sicut bonum gentis est eminentius, quam civitatis, vel familiae, vel personae, ut habetur in principio *Ethic.* cap. II, in fine. Unde quilibet provisor plus attendit, quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum » (1).

Quare aliud est, quod in sapienti providentia et gubernatione bonum communitatis anteferatur bono singulorum individuorum, et aliud est, quod nulla ratio et cura habeatur bonorum, quae spectant ad individua. Primum est verissimum et viget perfectissime in divina providentia et rerum a Deo conditarum procuratione: alterum est omnino falsum, quia impossibile foret prospicere bono communitatis, si nulla cura haberetur bonorum et utilitatum ad individua spectantium. Hoc evidentius fiet si animo reputemus, duplicem providendi modum secundum res provisas considerari posse. Quaedam enim providentur propter se; quaedam e contrario providentur propter alia. In universo enim providentur propter se ea omnia, in quibus essentialiter consistit perfectio universi, et haec perpetuitatem habent, eodem pacto ac est perpetuum universum. Quae autem non sunt perpetua, non providendentur nisi propter alia, ad quorum perpetuitatem ordinantur. Sic in rebus corruptibilibus, quae non sunt perpetuae secundum individua, sed perpetuitatem habere possunt secundum speciem, solummodo species sunt provisae propter se; individua vero sunt provisa propter perpetuum esse speciei conservandum (2); et sic paratur via ad ultimam propositionis partem probandam.

Prob. 3.ª pars, nempe quod providentia Dei in administratione rerum visibilium speciali modo habet curam creaturae rationalis seu hominis. Siquidem divina providentia, quae perfectissima et ordinatissima est utpote identificata cum divina essentia, intellectu et voluntate, debet res administrare ac regere secundum cuiusque rei conditionem et nobilitatem, et secundum ordinem finium, quo res tenentur inter se colligatae. Iam vero creatura rationalis nobilior excellentiorque est qualibet creatura irrationali, et in ordine finium ipsa est finis proximus omnium creaturarum ratione carentium; nam omnia in mundo visibili ordinantur ad hominis perfectionem et bonum, nempe

(1) *QQ. DD. De Ver.* q. 5, a. 3.
(2) Cf. S. Thom. loc. cit.

ut ipsum adiuvent ad Deum cognoscendum, amandum et laudandum, et sic ad perpetuam beatitatem consequendam. Ergo Deus sua providentia specialem curam habet hominis. Unde, spectatis diversis creaturis, secundum quod ex diversitate propriarum naturarum diversum ordinem dicunt ad Dei providentiam, homines providentur per se, creaturae autem irrationales providentur propter homines. Hoc evidentissime apparet in ipsa universitate rerum visibilium, in qua entia imperfectiora manifeste ordinantur ad commodum et utilitatem entium nobiliorum, et omnia tandem sunt propter hominem, qui merito dicitur rex et imperator universi visibilis.

Arg. 2.um Quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto perfectius sub ordine providentiae collocatur, sicut in familia liberi qui propinquiores sunt patrifamilias, quam servi et animalia, maiori cura administrantur, quam ceterae partes familiae. Atqui entia rationalia prae irrationalibus propinquiora sunt primo rerum principio cum participent de perfectionibus substantiarum spiritualium, quae propter intellectum et voluntatem dicuntur Dei similitudines per modum imaginis. Ergo Deus speciali quodam et perfectiori modo per suam providentiam gubernat ac regit homines, qui a divina providentia non solum consequuntur, quod sint provisi, sed etiam quod provideant; nam secus ac ceterae creaturae habent electionem suorum actuum, quae omnino necessaria est ad providentiam, cum providentia respiciat ordinem mediorum ad finem.

Arg. 3.um quod desumitur ex iis quae ultimo loco dicta sunt in superiori ratione. Homines quippe, praeter alias perfectiones, quas communes habent cum creaturis irrationalibus, hoc habent sibi proprium, quod sint liberi arbitrii, et ordinare possint suos actus ad finem; et consequenter non solum a Deo consequuntur ut sint provisi, sed etiam ut provideant. Atqui haec peculiaris et praestantissima perfectio hominis, per quam capax est meriti vel demeriti, virtutis vel vitii subiacet ordini divinae providentiae. Ergo Deus speciali modo sua providentia temperat ac gubernat hominem in suis actibus liberis et ad ordinem moralem pertinentibus.

Evol. arg. Ut propositio minor, in qua residet vis argumenti, rite intelligatur, notanda est cum Doctore Angelico differentia, quae intercedit inter providentiam, quae in Deo est per essentiam, et providentiam, quae est in homine per participationem. Deus quippe, qui est providens per essentiam, ipsemet est sicut providentiae finis, et cum providentia fiat secundum regulam finis, quia respicit ordinem ad finem, Deus habet regulam providentiae sibi coniunctam; unde impossibile est, ut ex parte ipsius incidere possit aliquis defectus in provisis ab ipso. Ex adverso homo, cuius providentia est participata, non est finis suae providentiae, sed in alium finem ordinatur, nempe ad Deum; ideoque ordinatur secundum quod ex divina regula sor-

titur rectitudinem suae providentiae: unde in providentia hominis potest esse defectus tum ex parte provisorum, tum ex parte providentis; ita tamen, ut ordo providentiae humanae eo firmiorem rectitudinem habeat, quo magis inhaeret regulae primi providentis. Cum ergo homo possit deficere in suis actibus, quorum est causa et dominus, eius defectus habet rationem culpae, quae in aliis creaturis adesse nequit. Iam vero anima humana, a qua est radix humanorum actuum, est incorruptibilis in sua singularitate, ideoque est provisa propter se, et consequenter defectus, qui contingunt in suis actibus, ordinantur in poenam secundum quod ipsi competit, et non secundum quod ad alia ordinatur. Unde humani actus cadunt sub divina providentia, et eorum defectus ordinantur secundum quod competit iisdem, et non solum secundum quod competit aliis; et sic peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum ipsius, quatenus vel post peccatum resurgens humilior redditur; vel saltem in bonum, quod in ipso peragitur per divinam iustitiam, dum punitur pro peccato (1).

Conclusio et summa quaestionis. Ex his quae proxime a nobis disputata sunt, patet 1), Deum, qui est omnium et singulorum entium primum principium et ultimus finis, omnes creaturas sive materiales sive spirituales sua sapientissima providentia gubernare, non solum generatim et secundum species, sed in particulari et secundum individua cuiuslibet speciei. Patet 2), individua materialia et corruptibilia in divina gubernatione ordinari ad bonum et conservationem speciei, quae perpetuitatem habet in continuo individuorum ortu et interitu, seu in generatione et corruptione singularium; unde merito species dicuntur provideri per se, et individua per ordinem ad alia. Patet 3), substantias spirituales, inter quas est homo, qui ratione suae formae participat de substantiis spiritualibus, provideri modo quodam nobiliori et praestantiori, quia Deus non solum curam habet talium entium quatenus ordinantur in finem, sed etiam quatenus ipsa se ordinant, ideoque quatenus participant ipsam divinam perfectionem, quae dicitur providentia; et consequenter quatenus eorum actus sunt moraliter boni vel mali, prout ad regulam finis exiguntur vel ab ea deficiunt. Hinc entia rationalia reguntur legibus, praeceptis, consiliis, adhortationibus, comminationibus, praemiis et poenis.

Quod si quis quaerat, an Deus immediate vel mediate provideat omnibus rebus, quae ab ipso gubernantur, cum distinctione respondendum erit. Cum enim in providentia seu in ordinatione rerum ad finem, duo distinguenda sint, nimirum ratio ordinis, et executio eiusdem; quantum ad rationem ordinis omnino affirmandum est, Deum omnibus et singulis rebus immediate providere, cum in divino intellectu adsit ratio omnium rerum etiam minimarum. Quantum autem

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Ver.* q. 5, a. 5.

ad ordinis executionem, Deus non omnibus immediate providet, quia utitur superioribus ad gubernationem inferiorum. Hic rerum delectus sic dilucide proponitur a S. Thoma: « Ad providentiam duo pertinent; scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet; quia in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Providentia versatur circa res actu exsistentes in tempore, ideoque est temporalis. Atqui quidquid est in Deo est aeternum. Ergo in Deo non est providentia.

Resp. *Dist. mai.* Providentia versatur circa res actu exsistentes, si nomine providentiae intelligitur ordinis executio seu gubernatio, *Conc.* Si nomine providentiae intelligitur ipsa ratio ordinis rerum in finem, *Neg. Contradist. min.* Quidquid est in Deo est aeternum, si spectatur per ordinem ad effectum seu quatenus infert effectum, *Neg.* Si spectatur in se, *Conc.* et *Neg. cons.* Solutio patet.

Oppon. 2.° In Deo nulla potest admitti compositio. Atqui providentia includit actum intellectus et voluntatis, ideoque est aliquid compositum. Ergo in Deo non est providentia.

Resp. *Dist. mai.* In Deo nulla potest admitti compositio realis, *Conc.* Nulla potest admitti compositio secundum rationem intelligibilem, *Neg. Dist. min.* Providentia includit actum intellectus et voluntatis, idest providentia, quae est in intellectu praesupponit voluntatem finis, *Conc.* Idest ex aequo respicit voluntatem et intellectum, *Neg.* et *Neg. cons.* Huic difficultati sic occurrit Aquinas: « Providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis. Nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem... Et tamen si providentia ex aequali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinae simplicitatis, cum voluntas et intellectus in Deo sint idem » (2).

Oppon. 3.° Si omnia gubernarentur divina providentia, nihil esset fortuitum in hoc mundo. Atqui plurima casu contingunt. Ergo.

(1) 1 p. q. 22, a. 3.
(2) 1 p. q. 22, a. 1 ad 3.

Resp. *Dist. mai.* Si omnia gubernarentur divina providentia, nihil esset in mundo fortuitum, relate ad causam primam et universalem. *Conc.* Nihil esset fortuitum in mundo respectu causarum particularium, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Fortuitum et casuale illud dicitur, quod contingit praeter intentionem agentis. Iam vero nullus effectus potest effugere ordinem causae universalis, quae omnia cognoscit, et cuius actio a nullo alio agente potest praepediri; ideoque per ordinem ad Deum, qui est prima et universalis omnium causa, nihil dici potest fortuitum, cum omnia ex divina dispositione contingant. Contra ea effectus causae particularis potest impediri a contrariis agentibus, et ideo aliquid contingere potest, quod sit fortuitum per ordinem ad causam particularem, quia est praeter ordinem et intentionem illius causae; sed non praeter ordinem causae universalis, quia omnes actiones causarum particularium concluduntur sub ordine causae universalis, et omnia contingunt secundum dispositionem causae universalis (1).

Oppon. 4°. Illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo dirigente. Atqui res naturales per se sunt determinatae ad unum. Ergo non indigent providentia.

Resp. *Dist. mai.* Illud quod est per propriam naturam determinatum ad unum non indiget alio dirigente, si haec determinatio ad unum non procedit ab alio, *Conc.* Si haec determinatio ad unum procedit ab alio, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Quod res naturales sint ad unum determinatae, hoc non habent a seipsis, sed a Deo, qui ipsis talem naturam largitus est; et consequenter in agendo dependent iugiter a Deo, qui ut auctor naturae debet illas conservare in esse, et ut prima causa debet in earum actiones iugiter influere. Unde res naturales etiamsi necessario agant, indigent divina providentia gubernante. Cum ex adverso homo non sit institutor naturae, sed ad suum usum in operibus artis et virtutis utatur rebus naturalibus; exinde est quod eius providentia non se extendat ad necessaria, quae a natura proveniunt. Ex hac ratione videntur moti fuisse illi philosophi, qui causas finales auferentes a rebus, subtraxerunt divinae providentiae cursum rerum naturalium, quem attribuebant necessitati materiae (2). Merito ergo Aquinas sic occurrit difficultati: « Ista determinatio, qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex seipsa, sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat » (3).

Oppon. 5.° Sapiens provisor in quantum potest excludit malum ab his, quorum curam gerit. Atqui Deus hoc non facit in rebus mundanis. Ergo res mundanae non reguntur providentia.

(1) 1 p. q. 22, a. 2 ad 1.

(2) Cf. quae diximus de causa necessitatis rerum, vol. 2.

(3) *QQ. DD. De Ver.* q. 5, a. 2 ad 5.

Resp. *Dist. mai.* Sapiens provisor excludit a rebus quarum curam gerit malum communitatis, *Conc.* Excludit malum alicuius particularis, *Subdist.* Si confert ad bonum totius, *Neg.* Si non confert ad bonum universale, *Conc. Contradist. min. Neg. cons.*

Explico. Id quod est maxime perfectum et optimum in mundo est ordo totius universitatis rerum ad communem omnium finem. Huiusmodi bonum quandoque obtineri non potest sine malo et detrimento alicuius rei particularis, quae pars est et veluti membrum universitatis creaturarum. In hoc casu sapiens provisor, qui prospicit bono totius communitatis, cuius curam habet, permittit defectum et malum alicuius particularis, quod ordinatur ad bonum commune. Si autem provisor curam gerit tantum alicuius rei particularis, tunc tenetur ab illa re excludere defectum et malum in quantum potest. Audi S. Thomam de divina providentia loquentem: « Aliter de eo est qui habet curam alicuius particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod eius curae subditur, in quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius; vel etiam totius universi. Nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde Augustinus dicit (*Enchir.* cap. XI): Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo » (1).

Oppon. 6.° Quae sunt in seipsis et per suam naturam ordinata, non indigent alio gubernante. Atqui res naturales sunt in seipsis ordinatae. Ergo non gubernantur a Deo.

Resp. *Dist. mai.* Quae sunt in seipsis ordinata, non indigent alio dirigente, si hanc ordinationem habent a se, *Conc.* Si hanc ordinationem habent ab alio, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 7.° Deus est principium uniforme omnium rerum. Atqui gubernatio rerum dissimilium debet procedere a principio multiformi. Ergo res non gubernantur Dei providentia.

Resp. *Dist. mai.* Deus est principium uniforme rerum, si consideratur in sua essentia, *Conc.* Si consideratur per respectum ad effectus ab ipso procedentes, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

(1) 1 p. q. 22, a. 2 ad 2.

Oppon. 8.° Si res gubernantur per divinam providentiam, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam cognoscere et perscrutari. Atqui non possumus cognoscere et perscrutari, quae ad Dei providentiam spectant; nam Damascenus ait: oportet omnia admirari, omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare, quae providentiae sunt. Ergo mundus non regitur providentia.

Resp. *Dist. mai.* Si mundus gubernatur a Deo, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam imperfecte cognoscere, et perscrutari cum modestia, *Conc.* Poterimus divinam providentiam cognoscere perfecte, et eam perscrutando pervenire ad finem inquisitionis, *Neg.*

Explico. Solutio a nobis data sic illustratur a S. Thoma: « Creaturae deficiunt a repraesentatione Creatoris; et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus pervenire in cognitionem Creatoris: et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere, quod creaturae manifestant de Deo; et ideo prohibemur perscrutari ea, quae in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit; sic enim non crederemus de Deo, nisi quod noster intellectus capere posset. Non autem prohibemur scrutari ista cum modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo etiam Hilarius dicit (*De Trin.* lib. II, inter princ. et med.), quod *qui pie infinita prosequitur, etsi nunquam perveniat, semper tamen proficit prodeundo* » (1).

Oppon. 9.° Proprium est providentiae conservare res provisas. Atqui res corruptibiles non conservantur. Ergo non reguntur providentia.

Resp. *Dist. mai.* Proprium est providentiae conservare res provisas, si providentur propter se, *Conc.* Si providentur in bonum alterius, ad quod ordinantur, *Neg.* Siquidem ait Aquinas: « Illa quae propter se providentur a Deo, perpetuo manent; non autem hoc oportet de illis, quae propter se non providentur; sed oportet ea tantum manere, quantum necessarium est his propter quae providentur; et ideo particularia quaedam, quia propter se non providentur vel non sunt provisa, corrumpuntur » (2).

Oppon. 10.° In his quae providentia reguntur, diversis diversa attribuuntur. Atqui in rebus humanis eadem bonis et malis eveniunt. Ergo res humanae non reguntur providentia.

Resp. *Dist. mai.* In his quae providentia reguntur, diversis diversa attribuuntur, ita ut saepe haec aequa distributio non intelligatur a nobis, *Conc.* Ita ut semper sit manifesta nostrae rationi, *Neg.*

Explico. Cum Deus sit iustissimus et sapientissimus dispensator

(1) *QQ. DD. De Ver.* q. 5, a. 2 ad 11.
(2) *QQ. DD. De Ver.* q. 5, a. 3 ad 5.

bonorum et malorum, certissime cum aequitate ea distribuit hominibus, sed haec iusta distributio saepe non cognoscitur et intelligitur a nobis propter nostram ignorantiam. En quomodo rem declarat S. Thomas: « Quamvis videatur nobis, quod omnia aequaliter bonis et malis accidant, ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispenset: non est tamen dubium, quin in omnibus bonis et malis, quae eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniant; sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili apparet ei, qui virtutem artis intuetur » (1).

ARTICULUS II.

DE RERUM CREATARUM CONSERVATIONE (2).

QUAESTIO DECLARATUR. Deus sapientissima sua gubernatione et providentia efficit, ut res a se per creationem conditae ordinentur ad finem, qui est participatio et assimilatio boni essentialis. Quare, si effectus divinae gubernationis sumitur ex parte finis, gubernatio rerum eo spectat, ut omnia assimilentur summo bono. Verum enim effectus gubernationis potest sub alio respectu considerari, nempe secundum ea, quibus ad Dei assimilationem creaturae perducuntur, et sub hoc respectu effectus gubernationis generatim spectatus est duplex. Siquidem creatura Deo assimilatur quantum ad duo, scilicet et secundum quod Deus bonus est, in quantum creatura bona est; et secundum quod Deus est aliis causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Ex quo patet, effectus generales divinae gubernationis esse duos, idest conservationem rerum in bono seu in esse, et motionem earum ad bonum, seu ad communicandum aliis bonum per operationem, per quam sunt aliis causa essendi. Ad rem nostram sic loquitur S. Thomas: « Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea, quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur; et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, in quantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet

(1) *QQ. DD. De Ver.* q. 5, a. 5 ad 6.

(2) De rerum conservatione tractat S. Thomas, 1 p. q. 104, a. 1; *Contra gent.* lib. III, cap. LXV; *QQ. DD. De Pot.* q. 5, a. 1.

conservatio rerum in bono, et *motio* earum ad bonum » (1). De his ergo effectibus gubernationis divinae disputandum nobis est, et a conservatione rerum in esse auspicandum.

Quid conservatio? Nomine conservationis intelligitur: *Actio divinae voluntatis, qua Deus efficit, ut res semel conditae perseverent in exsistentia.* Dicitur actio divinae voluntatis, quia Deus non operatur *ad extra* necessitate naturae, sed ex dispositione et arbitratu suae voluntatis. Ambigitur ergo in hac quaestione, utrum res, quae ad esse perductae sunt per actionem Dei creatricem, indigeant eadem Dei positiva operatione ad hoc ut semel conditae conserventur in essendi perseverantia. Qua in re nemini dubium esse potest, cum ratio et fides nos doceant, res omnes contingentes fuisse a Deo ex nihilo perductas ad esse, et ab eodem in accepto esse conservari, ita ut si Deus eas relinqueret, illico relaberentur in nihilum: « Respondeo dicendum, ait Aquinas, quod absque omni dubio concedendum est, quod res conservantur in esse a Deo, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur » (2).

Conservatio indirecta et directa. Res aliqua potest ab alio conservari dupliciter; vel 1) eo quod per actionem alterius arcentur ab ipsa ea omnia, quae possunt rem corrumpere, et in hoc casu res dicitur conservari *indirecte et per accidens*, vel 2) eo quod res aliqua ita recipit ab alio perseverantiam in esse, ut sine actione illius exsistere non possit, et in hoc casu res dicitur conservari *directe et per se.* Porro Deus dicitur utroque modo conservare creaturas, licet primus modus non porrigatur ad omnes, sed solummodo ad corruptibiles. Haec duplex conservationis ratio ita traditur a Doctore Angelico: « Aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens: puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quaedam sunt, quae non habent corrumpentia, quae necesse est removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud quod conservatur dependet a conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse » (3).

Error quorumdam philosophorum. Quidam, ad explicandam dependentiam creaturarum a Deo in essendi perseverantia, se receperunt ad

(1) 1 p. q. 103, a. 4; cf. *Contra gent.* lib. III. cap. LXV, n. 1.
(2) *QQ. DD. De Pot.* q. 5, a. 1.
(3) 1 p. q. 104, a. 1.

negativam quamdam conservationem, affirmantes ad durationem in esse entium participatorum et contingentium sufficere, ea non destrui a Deo. Haec explicandae conservationis ratio falsa admodum est nulloque pacto ferenda; nam conservationis necessitatem verbo dare videtur, sed reapse illam perimit ac negat. Et ea de re in hac materia omnes Doctores catholici concordes sunt, qui uno ore profitentur, Deum actione sua positiva et iugiter influente efficere, ut res permaneant in esse, postquam ab ipso semel conditae sint ex nihilo.

PROPOSITIO.

Res omnes creatae in essendi perseverantia dependent a positiva Dei conservatione, ita ut si cessaret divina actio, quae in eas iugiter esse influit, continuo relaberentur in nihilum.

Prob. prop. Arg. I.um Datur positiva conservatio rerum ex parte Dei, si in Deo necessario admittendus est actus positivus divinae voluntatis, quo Deus velit durationem rerum creatarum, quamdiu res in exsistentia perseverant. Atqui talis actus omnino adstruendus est in Deo. Ergo Deus positive conservat in esse omnes creaturas. Propositio maior ex eo in promptu est, quod actus positivus divinae voluntatis, quo Deus vult, creaturas in esse perdurare, necessario in durationem rerum influit, cum Deus voluntate operetur, eiusque actio sit ipsum velle. Neque minus perspicua est propositio minor; nam si perseverantia in esse rerum creatarum non dependeret, ab actu positivo voluntatis divinae, haec permanentia esset praeter divinam voluntatem, ideoque Deo fortuita et extra ordinem divinae providentiae et gubernationis, quo nihil dici potest obtusius, et a veritate magis alienum. Haec argumenti conclusio sic paucis perstringitur a S. Thoma: « Si res productae sunt a Deo, postquam non fuerunt, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse, quia permisit, res non esse, quando voluit, et fecit res esse cum voluit. Tamdiu igitur sunt, quamdiu eas vult esse. Sua igitur voluntas conservatrix est rerum » (1).

Confir. 1) ex eo quod creaturae omnes sunt entia essentialiter contingentia, etiam postquam adeptae sint a Deo exsistentiam, quia earum essentia non est suum esse, ideoque involvunt indeterminationem et potentiam ad esse vel ad non esse. Iam vero omne quod per se est indeterminatum ad esse vel non esse, debet determinari ab ente necessario ad hoc ut persistat in esse. Ergo creaturae egent positiva Dei conservatione ut in esse permaneant.

Confir. 2) ex eo quod, si creaturae permanerent in esse inde-

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. LXV, n. 7.

pendenter ab actu libero divinae voluntatis, Deus non posset illas in nihilum redigere. Iam vero Deus potest omnes creaturas in nihilum redigere, si ipsi sic placitum erit (1). Ergo res omnes a Deo positive conservantur in esse. Et revera in hypothesi adversariorum requireretur, uti patet, ad creaturarum annihilationem actus positivus divinae voluntatis, qui terminaretur ad nihilum.

Arg. 2.um Quilibet effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius, et ideo sub eo respectu, cessante influxu causae cessat effectus. Iam vero Deus est causa rerum creatarum non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse *directe* et per se primo. Ergo res dependent a Deo secundum esse. Sed non dependerent a Deo in essendo, si permanere possent independenter ab actione Dei conservantis. Ergo requiritur positivus et continuus influxus Dei ad hoc ut creaturae conserventur in esse.

Evol. arg. Ut haec profundissima ratio, quam crebro affert S. Thomas, et quae caput est in hac materia, rite intelligatur, quaedam declaranda veniunt. Et primo quidem causa efficiens quoad modum causandi bipartitam habet divisionem; alia quippe dicitur causa *fiendi,* seu ut res fiat, seu causa rei in fieri: alia dicitur causa essendi, seu ut res sit, seu causa rei in esse. Porro ea sola dici potest causa essendi, quae directe, primo et per se causat esse efficiendo simul esse et id quod esse recipit, ideoque producit totam substantiam rei, seu ens in quantum est ens; et haec non potest esse, nisi causa prima et universalis, a qua dependet totum esse rei, sive esse sumatur pro esse essentiae, sive sumatur pro esse exsistentiae. Unde, cum effectus divinae actionis producentis creaturam ex nihilo sit totum esse rei, cessante influxu divinae actionis cessat effectus, et creatura relabitur in nihilum. Contra ea quando fieri alicuius rei est realiter distinctum ab esse rei, quia causa agit per informationem et non per creationem, et consequenter agit per motum et mutationem, tunc causa illa directe primo et per se causat fieri rei, nempe ut res fiat, et non esse rei, nempe ut res sit; quia causa huiusmodi, agendo per viam motus directe immutat et disponit subiectum ad formam, quam esse consequitur. Hoc autem esse, quod recipitur in composito ex subiecto et forma, est proprius effectus illius entis, quod causat totam rei substantiam, et non illius causae, quae disponit subiectum ad formam, ad quam sequitur esse. Unde, si durante ipso fieri rei, cessat influxus causae secundae, cessat simul eius effectus, et non habetur generatio seu eductio novae formae. Sed, postquam generatum sit novum compositum per eductionem novae formae, si cessat actio causae secundae, non cessat esse compositi, quia esse illud dependet a causa superiori, a qua dependet ens in quantum est ens. Siquidem causa directa et

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 104, a. 3.

propria essendi non potest esse nisi illa, quae ante suam actionem nihil praesupponit, seu quae producit rem ex nihilo.

S. Thomas quodam simili ducto ex rebus artificialibus explicat quomodo aliquis effectus possit dependere a causa secundum fieri, et non directe secundum esse, et ideo, si post rei effectionem cessat actio causae, effectus remanet: « Omnis effectus, ait, dependet a sua causa secundum quod est causa eius. Sed considerandum est, quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non *directe* secundum esse eius; quod quidem convenit et in artificialibus et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius. Manifestum est enim, quod esse domus consequitur formam eius: forma autem domus est compositio et ordo; quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum, adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum, adhibendo caementum, lapides, et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis, et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris » (1).

Arg. 3.um Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus; sic lumen non remanet in diaphano, recedente actione solis, neque sonus in aëre, recedente actione tibicinis. Atqui esse non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei, qui est suum ipsum esse per se subsistens. Ergo nulla res permanere potest in esse, cessante influxu divinae actionis ipsam conservantis. Quod argumentum eo recidit ut dicatur: Esse in creaturis, quod est ultima rei actualitas, per quam res ponitur extra causam efficientem, non est ipsa essentia creaturae, sed est receptum in subiecto, quod dicit habitudinem contingentem ad ipsum, quia ens necessarium non est nisi unum. Iam vero si habitudo subiecti est ad utrumlibet, nempe ad esse vel ad non esse, ad hoc ut ens compositum ex essentia et esse permaneat, exquiritur continuus influxus causae primae, quae ipsum in esse conservat.

Cum omnia argumenta mox prolata ex fontibus S. Thomae hausta sint, cuilibet veritatem quaerenti, iterum iterumque evidens compertumque fit, Angelicum Doctorem, hoc posuisse ut fundamentum necessarium ad explicandas omnes divinas perfectiones, et Dei diversitatem a creaturis, quod Deus sit ipsum esse irreceptum et per se subsistens; creaturae ex adverso sint compositae realiter ex essentia et esse, ita ut esse creaturarum sit actus receptus in subiecto, ad cuius capacitatem terminatur et circumscribitur. Unde si quaeritur, quare Deus sit ens per se necessarium, responsio in promptu erit; nimirum quia

(1) 1 p. q. 104, a. 1; *QQ. DD. De Pot.* q. 5, a. 1.

est esse per se subsistens, et actus purissimus et simplicissimus. Contra si quaeritur, cur creaturae sint entia contingentia, et egeant continuo influxu causae primae et universalis ut permaneant in esse respondebitur, intrinsecam rationem necessitatis huiusmodi influxus ex eo esse repetendam, quod creatura habet esse receptum in sua essentia, tamquam formam essentiae advenientem, quacum compositionem facit. Neque minus perspicuum est, quam falsi sint auctores illi, qui affirmaverunt, Doctorem Angelicum non docuisse realem compositionem in creaturis ex essentia et esse, aut, si evidentia ipsa coacti, non ausi sint negare, doctrinam illius realis distinctionis pertinere ad S. Thomam, ad invidiam a se arcendam dictitarunt, quaestionem illam esse vel pauci vel nullius momenti.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Agens creatum potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam eius operatione cessante. Atqui Deus potentior est quolibet creato agente. Ergo multo magis Deus potest conferre creaturae, ut conservetur in esse, cessante sua operatione.

Resp. *Dist. mai.* Agens creatum communicat suo effectui ut conservetur in esse, dependenter a causa, quae producit esse rei, *Conc.* Independenter a quolibet conservante, *Neg. Conc. min.*

Explico. Ratio, cur opera humani artificis, vel etiam agentis naturalis non egeant conservari in esse a sua causa, postquam perfecta sunt, non est repetenda a potentia et perfectione agentis particularis, sed potius ab eius imperfectione in agendo, quae in causa est, quamobrem huiusmodi agens ad aliquid efficiendum semper indigeat subiecto praeexsistente, et consequenter agat per motum et mutationem. Unde agens naturale in agendo necessario praesupponit opus Dei creantis, et operatur dependenter ab illo. Sic eius actio per se et directe terminatur ad fieri rei, et non ad esse, quod est effectus proprius causae universalis. Cum autem etiam in operatione causae particularis potentior sit influxus causae primae, quam causae secundae, postquam effectus perductus est ad esse, iam cessat influxus et causalitas causae particularis, sed non cessat influxus et causalitas causae primae et universalis. Hinc ex eo quod effectus remanet in esse, cessante influxu causae particularis, deducitur potius imperfectio et limitatio talis causalitatis, non autem eius potentia et perfectio. Tunc difficultas aliquid valeret, si causa particularis ita produceret effectum suum, ut effectus ille remaneret in esse independenter ab omni alia causa; sed quod remaneat in esse independenter ab ipsa, et dependenter a causa prima, hoc probat solummodo, causam secundam nihil agere sine influxu actuali causae primae, et causalitatem causae uni-

versalis esse nobiliorem perfectioremque, eo quod eius effectus non possit retineri in esse independenter ab ipsa (1).

Oppon. 2.° Quae non habent potentiam subiectivam ad non esse, non egent conservari. Atqui multae creaturae non habent potentiam subiectivam ad non esse. Ergo non conservantur a Deo.

Resp. *Dist. mai.* Quae non habent potentiam subiectivam ad non esse, non egent conservari indirecte per remotionem corrumpentis, *Conc.* Non egent conservari directe per influxum, qui attribuat ipsis perseverantiam in essendo, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 3.° Creaturae sunt perfectae, quia opera Dei perfecta sunt. Atqui non essent perfectae, si egerent exteriori agente ad sui conservationem, quia perfectum est cui nihil deest. Ergo creaturae non egent conservari a Deo ut in esse permaneant,

Resp. *Dist. mai.* Creaturae sunt perfectae, quia habent id quod ex sua natura ipsis convenit, *Conc.* Quia habent omnes perfectiones et independenter a Deo, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Opera Dei sane sunt perfecta, quia imperfectio non potest in eis procedere neque a causa efficiente, quae est infinitae virtutis et perfectionis in causando, neque a materia, neque a contrariis agentibus, quia causa prima independens est in operando a quolibet subiecto et agente contrario. Verum enim perfectio creaturarum in eo consistit, quod creatura omnia habeat, quae ipsi competunt iuxta exigentiam suae naturae; nam perfectum dicitur quod est totaliter factum, seu cui nihil deest ex sua natura. Cum autem natura rei creatae hoc requirat, ut a Deo contineatur in esse, rite consequitur ad propriam perfectionem creaturarum pertinere, ut a Deo conserventur in esse, ne in nihilum relabantur, iuxta illud S. Augustini: « Creatoris potentia, et Omnipotentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis, quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul illorum cessaret species, omnisque natura concideret »(2). Unde S. Thomas difficultati superius propositae satisfacit, inquiens: « Creaturae Dei sunt perfectae in sua natura et in suo ordine; sed inter alia quae ad earum perfectionem requiruntur, hoc etiam est, quod a Deo contineantur in esse » (3).

Oppon. 4.° Formae per se subsistentes habent necessitatem essendi, quia esse per se consequitur formam. Atqui ea quae habent necessitatem essendi, non indigent externo conservante, ut retineantur in esse. Ergo non omnes creaturae egent divina conservatione.

Resp. *Dist. mai.* Formae per se subsistentes habent necessitatem essendi, per ordinem ad principia essentialia et intrinseca, *Conc.* Per

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 5, a. 1 ad 4.
(2) S. August. *De gen. ad lit.* lib. IV, cap. XII.
(3) *QQ. DD. De Pot.*, q. 5, a. 1 ad 1.

ordinem ad causam primam et universalem, a cuius voluntate dependet omne ens participatum, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 5.° Si Deus iugiter conservat suo influxu reali et positivo creaturas in esse, haec actio, si est efficax, debet aliquid producere in effectu. Atqui actio Dei conservantis nihil producit in effectu. Ergo creaturae non conservantur a Deo.

Resp. *Dist. min.* Actio Dei conservatrix debet aliquid producere, idest efficere ut esse creaturae, quod primo productum est per creationem, iugiter permaneat, *Conc.* Idest debet aliquid producere, quod realiter addatur ei, quod productum est per creationem, *Neg.*

Explico. Difficultas oritur ex falsa suppositione, quod actio conservativa, qua Deus retinet creaturas in esse accepto per creationem, sit diversa ab actione creatrice. Supposito enim quod sint duae actiones, secunda actio, si est efficax, debet aliquid efficere quod addatur effectui primae actionis. Verum si actio conservativa non est diversa ab actione creatrice, sed est continuatio eiusdem, tunc effectus actionis conservativae non erit aliquid addere supra esse a creatura acceptum per creationem, sed creaturam retinere in esse accepto. Audi S. Thomam: « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum solis » (1). Et alibi sic eamdem rem versat: « Deus non alia operatione producit res in esse, et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est in divisibili, nisi per accidens prout alicui motui subiacet; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei, quae est per se causa quod res fit, non est alia secundum quod facit principium essendi, et essendi continuationem » (2).

Oppon. 6.° Agentia naturalia sunt causa formarum, ideoque sunt causa essendi, quia esse sequitur formam. Atqui cessante actione agentium naturalium non cessat effectus. Ergo cessante actione Dei, qui est causa rerum secundum esse, res permanent in esse.

Resp. *Dist. mai.* Agentia naturalia sunt causa formarum, quatenus educunt formas de potentia subiecti, ideoque sunt causa essendi quantum ad inchoationem ad esse, *Conc.* Sunt causa formarum, quia ex nihilo producunt formas, ideoque sunt causa essendi quantum ad ipsum esse absolute, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 7.° Forma substantialis est principium essendi. Atqui principium essendi conservat res in esse. Ergo rerum conservatio dependet a suis formis, et non a positivo influxu Dei.

Resp. *Dist. mai.* Forma substantialis est principium essendi, in-

(1) 1 p. q. 104, a. 1 ad 4.
(2) *QQ. DD. De Pot.* q. 5, a. 1 ad 2.

trinsecum et formale, *Conc.* Est principium essendi extrinsecum et efficiens, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 8.° Quaelibet res naturaliter appetit sui conservationem. Atqui appetitus naturalis non potest esse frustra. Ergo res potest per seipsam conservari in esse independenter a causa prima.

Resp. *Dist. mai.* Quaelibet res naturaliter appetit conservari a sua causa efficiente, *Conc.* Naturaliter appetit conservari a seipsa, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

ARTICULUS III.

UTRUM DEUS OPERETUR IN ACTIONIBUS CREATURARUM (1).

QUAESTIO DETERMINATUR. Generales effectus divinae providentiae et gubernationis rerum creatarum, si spectantur ex parte eorum, quibus creaturae perducuntur ad divinam assimilationem, ad quam omnia ordinata sunt, distribuuntur bifariam, uti in superiori articulo notavimus, nimirum in conservationem creaturarum in bono, et in motione earumdem ad bonum. Siquidem creaturae ordinatae ad participationem et similitudinem divinae bonitatis, esse similes Dei gestiunt, tum per suum *esse*, quo bonae sunt, in quantum Deus est infinite et essentialiter bonus; tum per suas actiones, quibus bonitatem suam aliis communicant, in quantum divina bonitas est omnibus principium et causa essendi. Et ea de re creaturae omnes essentialiter dependent a Deo in eo quod sunt, per actionem Dei, quae in eas iugiter influit esse easque conservat; tum in eo quod operando sunt aliis causa essendi, per actionem, qua Deus in omnibus operibus causarum secundarum agit. Cum ergo a nobis satis disputatum sit de operatione divina causante primum effectum gubernationis, nempe de conservatione creaturarum: reliquum est ut aliquid dicamus de operatione divina, quae causat secundum effectum gubernationis, nempe quae efficit, ut creatura sit aliis causa essendi.

Haec divina actio, quae efficit actualem causalitatem creaturarum, seu quae efficit ut res creatae causent actu, solet a S. Thoma designari diversis nominibus; denominatur enim *influxus Dei*, vel *actio Dei*, vel *divina motio*, vel *Dei operatio* in operibus creaturarum; nunquam autem a S. Doctore dicta fuit *praemotio*. A recentioribus vulgo dici solet *concursus*, ideoque haec quaestio plerumque disputari solet sub nomine divini concursus. Cum diversitas sit de nomine, non est cur de ea solliciti simus; solummodo monemus, *concursum* duarum causarum, si in nativa significatione sumitur, secum ferre

(1) De hac materia tractat S. THOMAS, 1 p. q. 105, a. 5; *Contra gent.* lib. III, cap. LXVI-LXVII; *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 7.

notionem duorum agentium, quorum utrumque partem habet in aliqua operatione; sicut si duo equi trahunt currum, vel si duo homines elevant aliquod pondus, quod ab uno elevari non possit, quia vires unius impares sunt. Verum in praesenti quaestione, quae disputat de actione divina in operibus creaturarum longe aliter res habet; nam effectus totus ponitur a creatura et totus a Deo, licet aliter et aliter; quia Deus operatur et attingit effectum in ordine causae primae et universalis, et creatura eumdem effectum producit, sed in ordine causae secundae et particularis. Haec veritas sic paucis notata fuit a S. Thoma: « Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agendi etiam totus » (1).

Deus est causa totalis. Si quaeritur, utrum Deus et creatura dici debeant causae totales vel partiales, respondemus, Deum et creaturam dici debere cum S. Thoma causas totales et non partiales, quia tum Deus, tum creatura, in suo ordine producunt totum effectum; licet locutio eorum qui dicunt, Deum esse causam partialem non partialitate effectus, sed partialitate causae, non possit reprobari ut falsa, quia, posita illa distinctione et declaratione, propositio eo spectat, ut affirmet, Deum causare totum effectum in suo ordine, sed non esse unicam causam, nam operatur simul cum creatura; quod non solum est verissimum, verum etiam est fundamentum totius controversiae, quam prae manibus habemus.

Quomodo effectus procedit a causa prima et a causa secunda. Effectus immediate procedit totus a causa prima, et totus a causa secunda; a causa quidem secunda procedit tamquam ab agente particulari quod ab agente primo et universali, a quo essentialiter dependet quaelibet participatio entitatis, mutuatur non solum, ut possit agere, quod habitum est per creationem, et a Deo conservatum in esse; sed etiam ut actualiter agat. Contra effectus procedit a causa prima tamquam ab agente universali, quod posset per seipsum omnes effectus naturales producere, ideoque adhibet causas particulares non ex insufficientia suae virtutis, sed ex immensitate suae bonitatis, per quam voluit communicare rebus suam similitudinem, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent. Unde Deus per suam virtutem, quae est eius essentia, producit effectum ut causa universalis totius entis participati; creatura per virtutem a Deo habitam eumdem effectum producit, ut causa particularis operans in virtute causae primae et universalis. Neque ex eo quod Deus actualitatem causandi efficiat in creaturis dici potest, quod creatura nihil agat; nam aliud est, creaturam non habere

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. LXX.

actualitatem agendi sine influxu causae universalis, et aliud est, per illum influxum non communicari creaturae veram actualem causalitatem, seu rei alicuius effectionem. Primum est verissimum, quia omnis perfectio, quae est et viget in ente participato, dependere debet et effici ab ente per essentiam. Secundum est falsum, quia creaturae vere et proprie participant divinam bonitatem in eo quod sunt, in eo quod possunt agere, et in eo quod agunt.

Rei difficultas. Non diffitemur, rem hanc et propositam quaestionem esse solutu captuque valde difficilem, quia intellectus noster accipiens cognitionem a rebus sensibilibus, quae agunt per motum et mutationem, et per actionem a substantia et a potentia distinctam, aegre admodum intelligit, quomodo idem effectus procedens a duabus causis, non fiat partim ab una et partim ab alia, sed totus procedat ab una et totus ab alia. Unde plures philosophi, qui admittebant, omnia dependere in esse a causa prima et ab universali principio rerum, causalitatem effectricem ademerunt creaturis, et vicissim qui causis particularibus concedebant veram causandi virtutem, negaverunt, causam primam agere immediate in operibus causarum secundarum. Antequam ergo veram propugnemus doctrinam, breviter recensenda sunt placita horum philosophorum negantium vel actionem creaturarum, vel immediatam Dei actionem in operationibus earum.

Errores philosophorum. Primus nobis occurrit error illorum philosophorum, qui admittentes, Deum operari in natura, sed non intelligentes quomodo unus idemque effectus progredi valeat a Deo et a naturali agente, sic Deo attribuerunt omnem naturae operationem, quod res naturalis nihil omnino per suam virtutem ageret. Huius erroris sic meminit S. Thomas: « Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati in rebus creatis; quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est, quod suo affectui det virtutem agendi. Secundo quia virtutes operativae, quae in rebus inveniuntur, frustra essent attributae, si per eas nihil operarentur; quinimo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius... Sic igitur intelligendum est, Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res habeant propriam operationem » (1).

Contra ea philosophi illi, qui vel negarunt, omnes creaturas esse a Deo immediate ex nihilo productas, vel positivam conservationem

(1) I p. q. 105 a. 5; cf. *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 7.

inficiati sunt, consequenter et ratione connexi influxum Dei immediatum in operationes creaturarum sustulerunt. Equidem ratio, quamobrem adstruitur necessitas immediati influxus Dei in omnes operationes causarum particularium, ex eo ducitur, quod nulla finita et participata realitas, nulla creaturae bonitas ac perfectio possit vigere, conservari, ac produci in rerum natura, quin Deus positive in eam influat, cum Deus sit causa prima et universalis totius entis participati. Iam vero si creatura non eget positivo Dei influxu ad hoc ut retineatur in esse, sed ipsa est sui conservatrix, cessante dependentia a Deo in essendo, cessabit etiam dependentia in operando. Unde etiam si supponatur creata, sicut poterit per esse acceptum in creatione independenter a Deo permanere; sic etiam poterit per operandi virtutem acceptam in creatione independenter a Deo agere. Ex quo patet, utrumque effectum divinae gubernationis ita esse consociatum, ut si unus dematur, alter una corruat necesse sit.

Error Durandi. Haec quae a nobis proxime commemorata sunt, licet in evidentibus omnino haberi debeant; nihilominus non defuerunt auctores, qui, positiva Dei conservatione admissa, temere negarunt, Deum immediate influere in actiones causarum secundarum, explicantes divinum concursum per hoc quod Deus dedit causis particularibus virtutem agendi, eamque in esse conservat, et consequenter mediate dumtaxat in earum actionibus operatur. Huius erroris praecipuus defensor nominatur Durandus (1), tametsi ea opinio antiquior Durando fuerit, uti testantur B. Albertus, Henricus, et ipse S. Augustinus, qui de ea his verbis mentionem facit: « Sunt qui arbitrantur, tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera autem fieri ab ipso mundo, Deum autem nihil operari » (2).

Nos ergo ut certa ab incertis, et perspicua ab obscuris rite secernamus, tuemur ut certissimam et catholicam eam doctrinam, quae tradit, Deum immediate operari in omnibus creaturaram actionibus. Unde sive a nobis intelligatur, quomodo haec divina actio attingat totum effectum, qui totus producitur a creatura, sive hoc non intelligatur, certum promptumque omnino est, nullam dari posse rationem et perfectionem entis participati, quae a Deo non producatur immediate, tamquam a causa universali, in cuius virtute omnes causae particulares agunt. Siquidem, uti saepe cum Tullio notavimus, non est proprium philosophi dubiis perspicua tollere, sed potius perspicuis dubia illustrare. His in antecessum pro rei perspicuitate notatis, propositum problema sequenti propositione solvere aggredimur.

(1) Cf. Durand. 2 *Sent.* Dist. 1. q. 5 et Dist. 37, q. 1.
(2) S. August. *De gen. ad lit.* lib. V, cap. XX.

PROPOSITIO.

Deus in omnibus et singulis actionibus causarum secundarum immediate operatur, in easque influit ut causa prima et universalis totius entis.

Prob. prop. Arg. 1.um deducitur ex quaestione praecedenti, eo quod veritas huius propositionis arcte connectitur cum iis, quae propugnavimus de positiva conservatione; et ita efficitur argumenti conclusio. Si omnia quae quocumque modo habent rationem entis, a Deo immediate et positive non fiunt, nec a Deo immediate et positive conservantur in esse. Atqui repugnat, aliquid a Deo immediate et primario non conservari in esse. Ergo omnia a Deo immediate fiunt, ideoque Deus immediate operatur in omnibus actionibus causarum secundarum. Propositio maior circa quam tota vertitur controversia sic illustrari potest. Esse cuiuslibet rei non potest magis dependere a sua propria causa, postquam factum est, quam cum fiebat; nam essentialis dependentia effectus a causa ut permaneat in esse, in eo fundatur, quod effectus primo et per se habuit esse ab illa causa. Ergo si res a Dei operatione independens est, quando accipit esse, pari modo independens est ut permaneat in esse. Nimirum ratio quamobrem necessaria est actio Dei positiva ad hoc, ut omnes res permaneant et retineantur in esse ex eo ducitur, quod omne ens per participationem essentialiter dependet ab ente, quod est ens per essentiam, seu cuius essentia est ipsum esse. Atqui par eademque ratio militat pro necessitate divinae operationis in actionibus creaturarum. Ergo divinus influxus in actiones causarum secundarum necessarius est.

En quomodo haec rationis conclusio eleganter et dilucide proponitur a S. Thoma: « Manifestum est quod omnis actio, quae non potest permanere, cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente; sicut manifestatio colorum non potest esse, cessante actione solis, quae aërem illustrat; unde non est dubium, quin sol sit causa manifestationis colorum; et similiter patet de motu violento, qui cessat, cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus, cum primo esse inceperunt, sed, quamdiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans; ita non solum cum res primo conditae sunt eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat: unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam » (1).

Arg. 2.um Effectus communis et universalis debet reduci in causam communem et universalem, tamquam in adaequatum et propor-

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. LXVII.

tionatum rei factae principium, secus effectus dignior nobiliorque esset causa. Atqui in omni actione particularium agentium datur effectus universalissimus, idest ens actu, quia omnis operatio eo spectat ut fiat ens actu, quod erat ens in potentia. Ergo in omni actione causarum particularium requiritur operatio causae universalissimae, nempe Dei, in cuius virtute omnia creata non solum habent potentiam operandi, sed actu operantur. Propositio maior in dubium haudquaquam revocari potest; nam evidenter repugnat, causam aliquam creatam et particularem efficere aliquid, quod est commune pluribus et ipsi causae, quia in ea hypothesi esset causa suipsius. Et inde est, quod aliqua causa conclusa sub determinata specie non possit proprie et per se causare illam speciem; esset enim causa suipsius.

Quare S. Thomas saepissime utitur illo principio in demonstranda omnimoda omnium creaturarum dependentia a Deo sive in essendo, sive in operando. Ait enim: « Universaliores effectus oportet reducere in universaliores et priores causas. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus » (1). Posito hoc principio, sic idem Aquinas concludit, Deum in omnibus operari: « Quia forma rei est infra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in omnibus rebus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur » (2).

Arg. 3.um Omnis operatio, quae consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causae illi agenti, quod dedit illam virtutem. Atqui Deus sicut principium et causa omnis participatae perfectionis communicavit agentibus particularibus operandi virtutem non solum secundum quod virtus dicit potentiam causativam, sed etiam secundum quod actualitatem causandi importat. Ergo Deus est causa prima et universalis omnium actionum, quae consequuntur virtutem agentium particularium, ideoque Deus operatur in omnibus operationibus creaturarum (3). Haec argumentandi ratio fundamentum simul et declarationem habet in alia argumenti conclusione, quae a S. Thoma in hunc fere modum proponitur. Deus solus est ens per essentiam, quia in ipso solo esse est sua essentia; omnia autem alia sunt entia per participationem. Atqui quod est tale per essentiam est propria causa eius, quod est tale per participationem. Ergo esse cuiuslibet exsistentis est proprius effectus eius, ideoque omne quod producit aliquid in esse, hoc facit in quantum agit in virtute Dei, et consequenter Dei virtus operatur in omnibus actionibus particularium agentium.

(1) 1 p. q. 45, a. 3.
(2) 1 p. q. 105. a. 5.
(3) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. LXVII, n. 2.

Conclusio. Omnia argumenta quae a nobis hactenus allata sunt, quoad substantiam proponi possunt sub hac unica forma. Omne quod participat quocumque modo rationem entis debet esse causatum ab ente per essentiam, quia rationis cuiusdam, quae est communis pluribus, non potest esse propria causa aliquod agens, quod sub illa communitate continetur; esset enim propria causa suipsius, quod repugnat. Iam vero operatio cuiuslibet agentis particularis est ens per participationem, sive consideretur virtus agendi prout constituit statum potentiae, sive consideretur virtus operativa in actu, sive consideretur formaliter ipsa actio. Ergo Deus agit in omnibus operibus creaturarum non solum mediate, quatenus dedit creaturis virtutes agendi easque in esse conservat: sed etiam immediate, quatenus applicat ad operandum virtutem creatam, quae ut causa particularis non potest quidquam operari, nisi in virtute causae primae et universalis.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Si Deus operaretur in quolibet operante, divina actio sufficiens esset ad effectum producendum. Atqui in hac hypothesi supervacanea esset actio creatorum agentium. Ergo Deus non operatur immediate in quolibet operante.

Resp. *Dist. mai.* Si Deus operaretur in quolibet operante, divina actio esset sufficiens, in ordine agentis universalis, *Conc.* Esset sufficiens in ordine agentis particularis, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Si Deus adhibet creaturas tamquam instrumenta ad producendos aliquos effectus, hoc non oritur ex indigentia, sed ex abundantia suae bonitatis, quae communicavit creaturis non solum quod ipsi assimilentur secundum quod bonae sunt, sed etiam secundum quod communicant suam bonitatem aliis. Iam vero cum creaturae sint causae essentialiter particulares et positae sub aliqua specie, Deus non potuit ipsis communicare, ut propria virtute attingerent effectum sub ratione aliqua communi, sed solum sub ratione particulari et determinata. Et inde est necessitas actionis divinae ad hoc ut creaturae possint attingere sub ratione particulari aliquem effectum, in quo invenitur ratio entis, quae communis est omnibus rebus. Unde creatura necessario et absolute eget influxu immediato Dei, ut agere possit: minime vero Deus indiget absolute influxu creaturae ad operandum, sed solum ex suppositione suae liberrimae voluntatis, quae disposuit communicare creaturis virtutem operativam. Deus quippe potuisset absolute producere per seipsum tales effectus, tum secundum rationem communem, tum secundum rationes particulares, et determinationes entis; sed supposito quod voluit causalitatem creaturarum, tunc requiritur operatio creaturae ad producendum effectum dependentem a causa secunda, quae agit in virtute causae primae.

Quare actio causae universalis requiritur ex indigentia causae particularis; contra actio causae particularis requiritur ex bonitate et abundantia causae primae. En quomodo S. Thomas describit influxum utriusque causae: « Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse, nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt quasi *particulantia et determinantia actionem primi agentis*, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones, quae determinant esse » (1). Sic intelligitur responsio quam difficultati applicat his verbis: « Dicendum quod Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio naturae ut causae secundae. Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere: vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus » (2).

Oppon. 2.° Ad actionem naturalem sufficit virtus activa ex parte agentis et passiva ex parte recipientis, quia natura non deficit in necessariis. Atqui si virtus activa et passiva sufficiunt, non est necessaria Dei actio. Ergo Deus non operatur in omni operante.

Resp. *Dist. mai.* Ad operationem naturae virtus activa et passiva rei sufficiunt ad operandum in ordine suo, seu dependenter a virtute divina, *Conc.* Sufficiunt ad operandum in omni ordine, seu independenter a Deo, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Oppon. 3.° Una operatio non est simul a duobus operantibus. Atqui si Deus operatur in creatura operante, una operatio erit a duobus. Ergo Deus non operatur in actionibus creaturarum.

Resp. *Dist. mai.* Una operatio non est simul a duobus agentibus unius eiusdemque ordinis, *Conc.* Non est simul a primo et secundo agente, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Quando dicimus, unam eamdemque operationem esse a Deo et a causa secunda, non est sensus, quod creatura operetur in operatione, qua Deus ut primum movens immobile movet creaturam ad agendum; sed sensus est, quod ipsa naturae operatio sit etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis; nam omnis causa secunda et particularis agit in virtute causae primae et universalis, sed utraque causa operatur ad eumdem effectum, quaelibet in suo ordine. En quomodo difficultati occurrit S. Thomas: « In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. LXVI.

(2) *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 7 ad 16; cf. 1 p. q. 105, a. 5 ad 1.

agentis principalis. Nec impeditur, quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem, qui est inter Deum et naturam » (1).

Oppon. 4.° De ratione virtutis naturalis est, ut sit principium agendi, quia virtus est ultimum potentiae, quae dicitur principium agendi in aliud in quantum est aliud. Atqui Deus indidit rebus virtutes naturales ad operationes perficiendas. Ergo non oportet, ut ipse ulterius operetur in rebus naturalibus.

Resp. *Dist. mai.* De ratione virtutis naturalis est, ut sit principium actionis in suo ordine, idest dependenter a causa prima, *Conc.* Ut sit principium actionis, independens a superiori agente, *Neg.*

Explico. Sicut Deus, cum creaturas in esse produxit, non potuit eis tribuere ut exsisterent independenter ab ipso; sic, impertiendo creaturis potentias et virtutes operativas quantumvis perfectas, non potuit efficere, ut creaturae agerent independenter ab ipso, quia Deus non potest facere, ut ens participatum sit ens per essentiam. Quemadmodum, ut exemplo utamur a S. Thoma saepius repetito, artifex potuit tribuere acumen securi, sed non quod ex propria virtute moveatur ad opus artis, ad quod agit ut instrumentum causae principalis. Quare Deus ita creaturis communicavit virtutes operativas, ut essent principium operationis in suo ordine, nempe dependenter a causa prima, in cuius virtute agunt, ita ut causa inferior operationem habere nequeat, si excludatur virtus causae primae (2).

Oppon. 5.° Deus operando in operibus naturae tribuit aliquid per quod virtus naturalis sit sufficiens principium operationis. Atqui si in operatione naturae aliquid tribuit virtuti naturali, potuit illud idem conferri simul cum virtute. Ergo non est necesse, ut Deus ulterius operetur in actionibus agentium naturalium.

Resp. *Dist. mai.* Deus, operando in actionibus creaturarum, tribuit aliquid virtuti naturali, quod habet in ipsa esse transiens et incompletum, *Conc.* Tribuit aliquid quod habet in ipsa esse perfectum et permanens, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Ad intelligendam vim solutionis, nihil a nobis dici potest accuratius ac clarius, quam id quod a S. Thoma prolatum est ut hanc doctrinam declararet, quae est maximi momenti eo quod longius serpit in philosophia et in theologia, et viam parat explicandi, cur Deus non possit efficere naturam aliquam aptam ad operandum in ordine supernaturali, licet possit ad tales operationes efficiendas naturam illam elevare. En pulcherrima verba S. Thomae, quibus difficultatem dissolvit: « Virtus naturalis, quae est rebus naturalibus collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat est *ut intentio*

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 7 ad 3.
(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 5.

sola, habens esse quoddam incompletum per modum, quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse, ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse. Unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina » (1).

Hic autem ne aequivocatio obrepat, cum dicimus, creaturam agere ut instrumentum causae primae, non erit abs re monere cum eodem Doctore Angelico, instrumentum sumi dupliciter, nimirum proprie, et communiter. Dicitur instrumentum proprie, quando aliquid ita agit in virtute superioris agentis, ut ei non conferatur a movente aliquod principium intrinsecum sui motus, sicut serra movetur a carpentario. Contra dicitur instrumentum magis communiter illud quod ita agit in virtute causae superioris, ut praescindatur ab hoc quod ipsi conferatur vel non conferatur principium intrinsecum sui motus. Iam vero omnes creaturae, quae a Deo naturam acceperunt, sunt instrumenta Dei habentia in se principium sui motus; immo quaedam ita moventur a Deo, ut habeant dominium suorum actuum, et libere agant, determinando seipsas ad eligendum unum prae alio (2).

Oppon. 6.° Quae sunt omnino disparata, possunt separari ab invicem. Atqui actio Dei et actio naturae sunt inter se omnino disparatae, quia Deus agit per voluntatem, natura vero per necessitatem. Ergo actio Dei potest separari ab operatione naturae.

Resp. *Dist. mai.* Quae sunt disparata secundum esse et nullum ordinem habent in agendo, possunt separari ab invicem, *Conc.* Quae sunt disparata secundum esse, et sunt inter se ordinata in agendo, possunt separari ab invicem, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Licet natura et voluntas sint disparata secundum esse, quia natura per suum esse est determinata ad unum, voluntas vero se habet ad opposita; tamen inter naturam et voluntatem potest dari ordo causalitatis, ita ut actio voluntatis praesupponat operationem naturae, sicut actio artificis creati, quae est per voluntatem, subaudit opus naturae; vel vicissim actio voluntatis praesupponatur ab operatione naturae, sicut actio Artificis increati, qui per suam potentissimam

(1) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 7.

(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Ver.* q. 24, a. 1 ad 5; cf. etiam quae disseruimus de causa instrumentali, vol. I.

voluntatem omnia producit et sustentat in esse, et in omni operante operatur. Audi S. Thomam, qui sic nodum dissolvit: « Licet natura et voluntas sint secundum esse disparata, tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam, sicut actio naturae praecedit actionem voluntatis nostrae, ratione cuius in operibus artis, quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget; ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae; unde et eius operatio in omni operatione naturae requiritur » (1).

Oppon. 7.° Deus reliquit hominem in manu consilii sui. Atqui non reliquisset, si Deus operatur in omni actu humanae voluntatis. Ergo Deus non operatur in omnibus operationibus creaturarum.

Resp. *Dist. mai.* Deus reliquit hominem in manu consilii sui, quia non determinavit voluntatem hominis ad unum, *Conc.* Quia non operatur in eius voluntate, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Quando Deus dicitur dereliquisse hominem in manu consilii sui evidenter non est sensus, quod Deus nullo modo operetur in voluntate hominis operante; cum nulla causa creata sive necessaria sive libera possit quidquam agere, quin in eius actionem immediate influat causa prima, quae est principium totius entis participati. Sensus ergo est, quod Deus non ita agat in libera voluntate hominis, ut eam determinet ad unum, auferendo ab ea dominium sui actus; quia in hoc casu non communicaret creaturae actualitatem agendi secundum naturam illius causae secundae, quae debet agere per voluntatem, et esse domina sui actus. Unde divina actio operans in omnibus creaturis communicat agentibus necessariis, ut agant ex necessitate naturae, et agentibus liberis, ut agant ex proposito et arbitrio voluntatis, idest eligendo unum prae alio. Quare si quis diceret, Deum operari in omni operante iuxta naturam cuiuslibet, ita ut agens liberum ita determinetur ad unum ut libere agat; duo secum pugnantia simul iungeret, nam esse determinatum ad unum ab extrinseca causa, et agere libere ex opposito dicuntur. Hinc recte dicendum est, Deum agere in quolibet operante, iuxta naturam cuiuslibet agentis, et ideo ita movere agentia libera, ut ea non determinet ad unum. Doctrinae a nobis expositae concinit S. Thomas, qui sic occurrit propositae difficultati: « Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis; quod quidem dominium naturae non dedit, cum *per suam formam sit determinata ad unum* » (2).

Oppon. 8.° Si voluntas non posset agere, nisi Deo in ipsa operante, tunc non esset domina sui actus, quia non est domina divinae ope-

(1) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 9.
(2) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 12.

rationis. Atqui libera voluntas habet dominium suarum operationum. Ergo potest agere sine Dei actione.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas non esset domina sui actus, si operatio causae primae eam ad unum determinaret, *Conc.* Non est domina sui actus, si operatio Dei relinquit determinationem actus in eius potestate, *Neg.* Explicatio sic exhibetur a S. Thoma: « Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; *et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis* » (1).

Oppon. 9.° Quod non potest agere, quin alia causa in ipso agat, non est liberum, quia liberum dicitur, iuxta Philosophum (*Metaph.* lib. I, cap. II), quod est causa sui. Atqui voluntas hominis est libera in agendo. Ergo potest agere sine influxu divinae actionis.

Resp. *Dist. mai.* Quod non potest agere, quin alia causa in ipso agat, et relinquat determinationem actus in potestate ipsius, non est liberum, *Neg.* Quod non potest agere sine alia causa, quae determinat actum eius ad unum, non est liberum, *Conc. Conc. min.* et *Neg. cons.* Siquidem aliud est quod causa prima operetur in omni actione creaturarum, et aliud est quod operetur eodem modo. Primum est necessario verum: secundum est falsum. In natura enim ita operatur Deus, ut motus eius determinetur ad unum, ideoque causis naturalibus non est integrum eligere unum prae alio. Contra in voluntate, si agitur de appetitione eorum quae sunt ad finem, ita agit Deus, ut voluntas habeat dominium sui actus, quia determinatio eiusdem relinquitur a Deo operante in potestate rationis et voluntatis, uti docet S. Thomas, cuius verba proxime recitavimus.

Oppon. 10.° Causa prima si agit in operatione creaturarum, magis influit in causatum, quam causa secunda. Atqui in hac hypothesi, defectus qui sunt in operatione voluntatis et naturae magis attribuerentur Deo, quam creaturis, quod est absurdum. Ergo Deus non operatur in operationibus creaturarum.

Resp. *Dist. mai.* Causa prima magis influit in causatum, quam causa secunda, secundum quod in causato consideratur perfectio, *Conc.* Magis influit in causatum, secundum quod in causato consideratur imperfectio et defectus, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. In quolibet effectu causae particularis et finitae potest considerari perfectio causati, quae habet rationem boni, et imperfectio seu defectus, quae habet rationem mali. Porro licet causa prima magis influat in causatum, quam causa secunda, ad causam primam non potest reduci nisi bonum, quod est in effectu, et non malum, quia malum non procedit a causa efficiente, quatenus est efficiens, sed qua-

(1) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 13.

tenus est deficiens. Deficere autem in operando non potest attribui causae primae, quae est infinitae perfectionis et virtutis. Scite ergo Doctor Angelicus difficultati occurrit, inquiens: « Quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, *principaliter* reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est ad causam secundam, quae non ita efficaciter operatur, sicut causa prima » (1).

SCHOLION. Quomodo Deus operatur in actionibus creaturarum. Demonstratum a nobis est in superiori articulo, Deum agere immediate in omnibus operibus creaturarum, non solum earum, quae operantur ex necessitate naturae, sed etiam earum, quae agunt ex arbitrio voluntatis; cum nulla possit dari entitas participata, quae sit independens ab actione et efficientia entis per essentiam, quod est causa universalis et primum principium totius entis participati. Doctrina haec sic proposita et circumscripta, non potest congruenter negari, nisi ab eo, qui inficiatur, vel pervertit genuinum conceptum creationis, et divinae gubernationis seu providentiae. Verum haec doctrina sic definita et, prout in se consideratur, evidenter probata, pluribus difficultatibus iisque gravissimis obnoxia est, quae ex eo ortum ducunt, quod divina actio seu motio, ut eam saepe nominat S. Thomas, componenda sit, non solum cum vera et communi activitate causarum secundarum, sed etiam vel maxime cum illa activitate, quae salvat in creaturis dominium suorum actuum, idest cum activitate illarum causarum, quae libere operantur.

Quare doctrina, quae tradit, Deum agere in omnibus operationibus creaturarum, quaeque decernit, omnes creaturas revera agere, et insuper creaturas rationales esse dominas suorum actuum, seu pollere libero arbitrio, non est confundenda cum quaestione, quae investigat, quomodo actio causae primae componatur cum vera activitate creaturarum. Siquidem id quod asseritur de necessitate divinae actionis et de vera activitate creaturarum, est scitu probatuque facillimum; contra quaestio, quae binas illas veritates componere nititur, difficiles admodum habet explicatus; quia actio Dei a nobis non intelligitur per proprium conceptum, nempe secundum quod est in Deo, sed per conceptum habitum a creaturis, et ad modum actionis creatae, ideoque, potius removendo et negando, quam affirmando, pervenire possumus ad aliqualem imperfectissimam cognitionem operationis divinae. Exinde est, quod nos saepe de operationibus divinis diiudicamus ad modum operationum nostrarum, et sic impossibile prorsus evadit, veram quamdam invenire viam, quae conciliet actionem Dei cum actione creaturarum. Hoc iampridem notatum fuerat a S. Thoma, qui postquam in

(1) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 15.

medium protulerit quasdam difficultates, quae contra humanam libertatem fieri solebant, respondet, inquiens: « Procedunt hae obiectiones ex eo quod cognitio divini intellectus, et operatio divinae voluntatis pensantur ad modum eorum, quae in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeant » (1).

In inquirenda ergo ratione, secundum quam Deus agit in operationibus creaturarum, caute omnino et modeste nobis procedendum est, ne ultra quam tutum est, humana progrediatur infirmitas, uti loquitur S. Augustinus. Nimirum per remotiones et negationes, excludendo falsos modos, qui vel divinae operationis infinitam perfectionem et independentiam laedunt, vel propriam et veram activitatem creaturarum subvertunt, aliquid assequemur, quod propositum problema pro viribus nostris quadantenus solvat, et sic per nostram inquisitionem perveniemus ad illam beatam ignorantiam, quae, iuxta S. Dionysium, coniungit hominem cum Deo. Quare inutiles contentiones et altercationes vitare conabimur, et ductu auspicioque Angelici Praeceptoris rem aggrediemur, explicando varios modos secundum quos Deus dicitur operari in actionibus creaturarum.

Principio quidem in enodandis difficultatibus contra influxum Dei in actiones particularium agentium, quaedam a nobis prolata sunt, et ipsis verbis S. Thomae confirmata, quae in tuto ponebant, divinam operationem neque excludere veram causalitatem creaturarum, neque destruere rationem actus liberi in agentibus rationalibus. Quod a nobis praestari non potuit, quin aliquatenus explicaremus et praeoccuparemus quaestionem, quae versatur circa modum, quo Deus operatur in operationibus creaturarum. Unde iis, quae dicta sunt in solutione difficultatum, hic aliqua directe et magis explicate adiungemus, ut res per se difficilis et abscondita, quantum fieri poterit, manifestetur, et aequivocationes, quae aliae super alias in praesenti materia cumulatae sunt, facilius vitentur, praesertim a iuvenibus, qui animo vacuo ad has quaestiones scrutandas primum accedunt.

Doctrina S. Thomae. Iuxta S. Thomam Deus influit in actiones particularium agentium 1) secundum quod est cuiuslibet operationis causa ut finis, quia omnis operatio est propter aliquod bonum, et nihil est bonum, nisi in quantum participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus. 2) Influit secundum quod est cuiuslibet operationis causa efficiens seu movens, quia Deus est causa omnium actionum, nam a Deo dependet non solum quod omnia agentia particularia possint agere, sed etiam ut agant actu, cum reperiatur perfectior nobiliorque imitatio divinae bonitatis in eo quod creatura actu agat, quam in eo quod possit agere. Unde creaturae omnes dicuntur agere in virtute primi agentis, nimirum quatenus a primo agente ac-

(1) *Periherm.* lib. I, lect. 14.

cipiunt actualem causalitatem, quae necessaria est ad hoc ut agant in ordine secundorum agentium. 3) Deus influit in actiones creaturarum, quatenus dat creaturis agentibus formas easque conservat in esse; nimirum quia largitur creaturis et conservat in esse naturam, quae est principium remotum operationis, et virtutes operativas, quae sunt principia proxima. Unde Deus operatur in operibus creaturarum tum ex parte causae finalis, quia omne bonum in tantum movet ad agendum, in quantum est participatio boni essentialis; tum ex parte causae agentis, quia efficit in creaturis ut actu agant, ideoque creaturae operantur in virtute Dei; tum denique ex parte causae formalis, quatenus causat et conservat in esse naturam causae secundae et eius virtutes operativas.

Verba S. Thomae. Placet huc transferre verba S. Thomae, quibus rem enodatius proponit, ut eius mens et doctrina ex ipso eius fonte hauriatur; ait enim: «Considerandum est, quod cum sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis,... *finis* vero, et *agens*, et *forma* se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero agens; tertio autem forma eius, quod ab agente applicatur ad agendum... Sic igitur, secundum haec tria, Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis; cum autem omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur, quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium. Tertio considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum, in quantum dat formam, quae est principium actionis... sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum... Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur» (1).

Testimonium declaratur. Ex verbis S. Thomae proxime recitatis eruitur, Deum influere in operationes creaturarum ex parte causae finalis, quia omne bonum, quod est finis operationis, est quaedam par-

(1) 1 p. q. 105, a. 5. Eamdem rem versat *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 7.

ticipatio summi boni quod est Deus; ex parte causae formalis, quia tribuit formam creaturis agentibus, easque conservat in esse; et demum ex parte causae efficientis, quia a Deo dependet ipsum agere causarum secundarum, quae non agunt nisi in virtute primi agentis. Cum de influxu divino ex parte causae finalis et ex parte causae formalis nulla sit specialis quaestio ac difficultas, aliquid enucleatius dicendum nobis est de influxu divino ex parte causae efficientis, ut, quantum vires nostrae patiuntur, in aperto ponatur mens et doctrina S. Thomae in re per seipsam abscondita, et quae ulterius obscurata fuit a diversis placitis plurimorum auctorum inter se dissentientium et acriter ultro citroque certantium.

Quare, ut explicetur actio Dei in operationibus creaturarum ex parte causae efficientis, et simul in tuto ponatur dependentia omnimoda totius participatae entitatis et perfectionis a Deo, qui est principium universale totius entis, dicendum est, sicut superius monuimus, Deum causare in creatura non solum quod possit agere per collàtionem potentiae operativae, sed etiam quod actu operetur, idest non solum posse agere, sed etiam ipsum agere. Eadem prorsus de causa, si creatura pollet libero arbitrio, quia est agens voluntarium, Deus ipsi confert non solum posse eligere ad arbitrium per collationem voluntatis; sed etiam quod actu eligat, quia actu eligere perfectius nobiliusque est, quam habere potentiam eligendi, et quaelibet perfectio participata debet reduci ad primam causam. Similiter cum in omni effectu id quod est primum et universalissimum, est esse, et ordo effectuum est secundum ordinem causarum, consequenter esse est proprius effectus primi agentis et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; nam secunda agentia quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse (1).

Deus ergo directe et per se attingit sua operatione ipsum esse effectuum dependentium a causis particularibus, et cum esse sit inter omnia magis intimum rebus, infertur Deum in omnibus intime et immediate operari. Unde creatura per influxum divinae virtutis recipit a Deo ipsum agere, seu ut actu agat, et simul ut agat veluti instrumentum causae primae, quia creatura per virtutem divinam habilis fit, ut operetur ad esse quod est effectus proprius et per se superioris agentis; quemadmodum instrumentum elevatur ad producendum effectum agentis principalis per virtutem ab ipso acceptam. Quod si quis opponit, non intelligi, cur Deus non possit conferre creaturae simul cum potentia operativa hanc virtutem, per quam fit agens actu, respondemus huic instantiae fuisse a nobis iam abunde satisfactum, distinguendo cum S. Thoma inter virtutem collatam rebus in sua institu-

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. LXVI.

tione, quae est forma quaedam habens esse perfectum et permanens in rerum natura, et inter id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, quod est ut *intentio sola* habens esse quoddam incompletum et transiens per modum, quo virtus artis est in instrumento artificis. Sicut ergo artifex efficere nequit, ut virtus artis habeat esse permanens in instrumento, quod non operatur ad opera artis nisi sub actuali influxu principalis agentis; ita Deus efficere nequit ut virtus qua res naturalis agit ad esse instrumentum primae causae, habeat esse permanens et perfectum in re naturali.

Similiter si quis ex eo quod Deus in omni operante efficit ipsum agere, et in operante per voluntatem causat ipsum velle, deduceret agentia naturalia non agere, et agentia voluntaria non agere ex proprio arbitratu seu libere, falleretur egregie, et duo inter se frontibus adversis pugnantia iungeret; nam creatura ex una parte supponitur non agere, et ex alia parte, ex eo quod Deus in ipsa efficit ut agat, eadem supponitur agere, quia actio Dei non potest esse frustra. Rursus ex una parte supponitur voluntas creata non agere libere, et ex alia parte, ex eo quod Deus efficit ut creatura libere velit, supponitur voluntas libere velle, et habere dominium sui actus, ut non sit obligata ad alteram partem contradictionis, quia Deus in singulis operatur secundum cuiusque rei naturam; unde agentibus necessariis communicat ut agant necessario, agentibus vero liberis ut operentur libere. Latenter ergo adversarii paralogizant, et duo admodum diversa male permiscent, nam aliud est quod agens particulare non habet a se ut actu operetur, et aliud est quod nullo modo illud habet, quia de facto hoc habet per participationem. Iterum aliud est, quod voluntas creata non habet a se ut libere agat, et aliud est quod nullo modo habet liberam electionem, quia illam participat a Deo, qui est causa totius entis sive necessario sive libere procedentis ab aliqua causa. Quemadmodum aliud est quod instrumentum non agat nisi motum a principali agente, et aliud est quod nullo modo agat ad formam artis inducendam; si enim nullo modo ageret ad formam artis, non adhiberetur ut instrumentum ad artificium perficiendum; si ageret independenter a motu seu influxu causae principalis, tunc minime esset instrumentum, sed iure diceretur agens principale.

Unde si quis argumentaretur hoc modo: Creaturae quae acceperunt a Deo naturam agentis sive necessarii sive liberi, non possunt quidquam actu agere, nisi in ipsis a Deo aliquid fiat, quo actualiter agunt. Ergo vel nullo modo vel saltem non libere agunt; perverse et perperam evidenter concluderet, nam in antecedente ponitur actio creaturae vel necessaria vel libera ut a Deo participata et dependens; et in consequenti tollitur omnis actio sive imparticipata sive participata, sive necessaria sive libera. Recte ergo concludendum foret hoc pacto: Agentia secundaria, quae a Deo habuerunt in creatione virtutes ope-

rativas, non possunt actualiter agere, sive agant necessario, sive operentur libere, nisi in eorum operatione aliquid a Deo ipsis communicetur, quo actualiter agunt sive necessario, sive libere. Ergo agunt per activitatem ipsis communicatam a Deo, a quo procedit omnis participata perfectio, ideoque operantur in virtute causae primae et universalis, a qua dependet essentialiter tota eorumdem agentium perfectio essendi et operandi (1). Sic et non aliter, nostro iudicio, salvatur vera et realis activitas creaturae, vera et realis libertas humanae voluntatis, quae sit activitas et libertas non independens, sed participata a primo activo et a primo agente libero, quod est Deus.

Contra, si quis ad salvandam totalem dependentiam liberae voluntatis a Deo in eligendo, argumentaretur sic: Virtus, seu perfectio qua humana voluntas libere operatur, et habet in sua potestate eligere unum prae alio, est ipsi communicata a Deo, qui est primum principium et causa universalis totius participatae perfectionis. Ergo in appetendis iis, quae sunt ad finem, Deus determinat ad unum voluntatem hominis; perverse admodum et falso concluderet, et dum niteretur salvare dependentiam a Deo illius participatae perfectionis quae in eo sita est, quod voluntas creata habuit a Deo, ut esset domina sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis, et ut haberet in sua potestate determinationem actus (2), perfectionem illam destrueret in creatura; quia si Deus determinat voluntatem ad unum, non confert ipsi virtutem se determinandi, seu perfectionem agentis liberi, sed potius ipse Deus diceretur agere ex arbitratu suae voluntatis. Unde recta et vera concludendi ratio esset haec: Perfectio, qua humana voluntas libere operatur, et unum eligit prae alio, communicata est ipsi a Deo, qui est causa universalis et principium primum totius participatae perfectionis. Ergo humana voluntas est domina sui actus, eligit unum prae alio, non est obligata ad alteram partem contradictionis, ipsa sese determinat ad unum, non habet ab alio determinante quod determinate exeat in hunc vel illum actum; sed totum hoc possidet ut ens participatum et causa secunda, quae operatur in virtute primi agentis. Haec conclusio est evidenter vera et saepe adstruitur a S. Thoma, qui etiam conceptis verbis negat, actum creatae voluntatis libere agentis determinari ad unum a Deo.

Iam vero, admissa hac conclusione, quae est ipsissima Doctoris Angelici doctrina, cuilibet vel leviter attendenti perspicuum erit, in decreto divinae voluntatis conferendi voluntati humanae virtutem, qua actu voluntas determinat seipsam ad volendum potius hoc quam illud, non posse certo et infallibiliter cognosci per scientiam visionis, quid humana voluntas effectura erit, quia praecise illa virtus datur ad hoc,

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 7 ad 7.

(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 12-13.

ut voluntas polleat libera potestate eligendi unum prae alio. Ergo ad sapientissimam agentium liberorum gubernationem et providentiam exquiritur, ut Deus per aliam scientiam, quae antevertit suum liberum decretum, certo et infallibiliter cognoscat, quid creatura rationalis sub tali vel tali conditione actura sit; et haec scientia a nobis superius nuncupata est *scientia media;* licet de nomine parum solliciti simus, dummodo ratum sit, scientiam illam ex parte cognitorum antecedere liberum decretum divinae voluntatis, ideoque esse scientiam naturalem non liberam, et diversam a scientia, per quam cognoscuntur ea, quae considerantur ut simpliciter possibilia.

ARTICULUS IV.

UTRUM DEUS MOVEAT VOLUNTATEM CREATAM (1).

QUAESTIO DETERMINATUR. Propositum problema posset censeri iam solutum ex iis quae disseruimus circa actionem divinam in operationibus causarum particularium; nam quaerere, utrum Deus moveat voluntatem creatam, idem est ac inquirere, an Deus operetur in operationibus creatae voluntatis. Porro a nobis iam demonstratum est, Deum agere in omnibus omnino operationibus agentium particularium. Ergo Deus operatur etiam in actione voluntatis, ideoque movet voluntatem creatam ad volendum. Et ea de re S. Thomas, postquam late explicaverit varios modos secundum quos Deus operatur in actionibus creaturarum, hoc pacto concludit: « Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione *voluntatis* et naturae » (2). Et inde etiam est, quod idem Angelicus Doctor plures difficultates contra influxum Dei in omnes operationes creaturarum proposuit et enodavit petitas tum ex activitate causarum naturalium, tum ex operationibus agentium liberorum.

Verum enim generalis quaestio de influxu Dei in operationes creaturarum, quae difficiles habet explicatus, si restringitur ad Dei influxum in actus liberos voluntatis nostrae multo salebrosior abstrusiorque evadit, propterea quod proprium est agentis liberi non solum alia agendo movere, seu actuare potentiam alicuius passivi a se distincti;

(1) De hac quaestione tractat S. THOMAS. I p. q. 105, a. 4; 1-2ae, q. 9, a. 6; *Contra gent.* lib. III, capp. LXXXIX-XCI; *QQ. DD. De malo*, q. 6, a. unic.
(2) *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 7.

verum etiam movere seipsum, et ita movere, ut ei integrum sit agere vel non agere, agere hoc vel illud ad arbitratum suae voluntatis. Quare licet omnia illa argumenta, quae demonstrant, Deum agere in omnibus agentibus particularibus secundum diversos illos modos superius commemoratos, simul et aeque demonstrent, Deum operari in causis liberis, sive ex parte finis, sive ex parte formae, sive ex parte actionis; nihilominus in componenda hac divina actione cum nobilissima illa perfectione, quam Deus communicat quibusdam creaturis, ut possint agere et ut agant libere, non levis sese offert difficultas ex eo orta qnod intellectus noster, qui proprium agendi modum divinae voluntatis non cognoscit nisi ex operationibus creaturarum, diiudicat operationes divinas ad modum eorum, quae in nobis contingunt, cum res multo dissimiliter se habeat. Quo fit ut facillime efficientiam divini influxus minuat ad nostram libertatem in tuto ponendam, vel vicissim libertatem nostram subvertat ad salvandum divinum influxum divinamque efficientiam.

Quae cum ita habeant non erit inutile propositum problema in propria forma aggredi, et in eo enodando vestigia Summi Aquinatis fideliter pro viribus premere, qui sicut ceteris abundantia ingenii, singulari sapientia et proprietate verborum antecellit, ita in explanandis rebus difficillimis summae modestiae documenta exhibet, et sic nos modice et etiam intra modum de hac abscondita quaestione pauca attingemus non studio certandi neque vincendi pertinacia. Siquidem in inquisitione veritatis in eaque propugnanda maxime christianos phisophos dedecet vitium illud, quod iampridem Clemens Alexandrinus graecis philosophis exprobravit, inquiens: « Recentiores graecorum philosophorum, inani laudis cupiditate commoti, refellendo simul et contendendo ad nugas deducuntur inutiles... Eum qui veritatis simul est amator et discipulus, oportet esse pacificum, et in inquisitionibus per demonstrationem scientificam, et sine nimio amore sui, tantum veritatis amantem accedere ad comprehensivam cognitionem » (1).

Multiplex influxus Dei in voluntatem. Sicut relate ad operationes naturae Deus influit in actionem agentis particularis ex parte causae finalis, ex parte causae formalis, et ex parte causae efficientis; sic etiam relate ad operationes voluntatis Deus influit in voluntatem ex parte causae finalis, ex parte causae formalis, et ex parte causae efficientis. Verum si influxus divinus, prout in Deo consideratur, est semper idem, quia Dei actio est sua essentia; consideratus ex parte creaturae ad quam terminatur, est plane multiplex et diversus, secundum quod divina voluntas movet agentia naturalia, vel agentia libera; quia Deus operatur in omnibus secundum uniuscuiusque naturam; et causas naturales determinat ad unum, liberas autem ita movet, ut

(1) Clem. Alexand. *Strom.* lib. VIII, cap. I.

determinatio actus ad unum dependeat ab ipsa voluntate, cum hoc competat naturae agentis liberi. Audiatur S. Thomas: « Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium *non determinatum ad unum*, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur » (1).

Influxus Dei in voluntatem ex parte causae formalis. Cum voluntas sit appetitus boni consequens formam apprehensam per intellectum, qui est cognoscitivus entis universalis prout habet convenientiam cum appetente, patet, appetitum rationalem seu voluntatem dicere naturalem ordinem ad bonum universale, tamquam ad proprium suum et proportionatum perfectivum; ad bona autem particularia, quae eius capacitatem explere non possunt, non dicere nisi ordinem contingentem, quatenus nempe per rationem apprehenduntur ut media accommodata ad finem, seu ad bonum universale, quod est hominis beatitudo. Quare hic motus seu haec naturalis inclinatio ad universale bonum tamquam ad suum proportionatum perfectibile, quod habet rationem finis, est a Deo tamquam a primo motore immobili et universali causa omnium rerum; quia motus seu naturalis inclinatio non causatur in re nisi ab agente quod causat naturam ipsius rei. Iam vero causa voluntatis non potest esse nisi Deus, quia voluntas non perducitur ad esse nisi per creationem. Unde Deus primum movens immobile, creans et conservans in esse voluntatem, quae est appetitus vel motus vel tendentia rationalis ad bonum universale, merito dicitur movere ut principium exterius voluntatem, prout ipsi impertitus est naturam, quam in esse conservat; ideoque Deus influit in actionem voluntatis ex parte causae formalis, quia ipse solus voluntati impressit tendentiam naturalem ad bonum universale, seu ad beatitudinem, et tendentiam contingentem ad bona particularia, quae per rationem apprehenduntur, ut ducentia ad finem vel secus (2).

Sic intelliguntur praeclara S. Thomae verba, quibus ita divinam hanc motionem describit: « Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; *sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud*, quod est vere bonum vel apparens bonum » (3). Nimirum Deus, ut causa

(1) 1-2ae, q. 10, a. 2.
(2) Cf. S. Thom. 1-2ae, q. 9, a. 6.
(3) Cf. S. Thom. loc. cit. ad 3.

prima et universalis omnium rerum, ita condidit appetitum rationalem seu voluntatem hominis, ut esset in ea necessaria et naturalis inclinatio ad bonum universale, sine qua homo non posset aliquid velle, et consequenter ipse homo per rationem se determinaret ad volendum hoc vel illud bonum particulare; quia bona particularia non possunt explere capacitatem potentiae, quae naturaliter ordinatur ad bonum universale. Aliis verbis: Deus motor et causa universalis talem naturam dedit voluntati hominis, ut ex necessitate appeteret bonum universale, quod habet rationem ultimi seu extremi, et libere eligeret bona particularia, quae, cum habeant rationem mediorum ad finem, possunt a ratione apprehendi vel ut convenientia volenti vel secus.

Influxus Dei in voluntatem ex parte finis, seu obiecti (1). Quae a nobis proxime explicata sunt de operatione Dei in actibus voluntatis ex parte principii formalis, viam parant ad declarandum divinum influxum ex parte finis seu obiecti; nam voluntas est appetitus rationalis seu inclinatio ad bonum conveniens apprehensum, quod habet rationem finis. Iam vero voluntas licet sit principium activum, quod movet ad exercitium actus non solum seipsam, sed etiam omnes alias potentias, quae eius imperio subiectae sunt; nihilominus per ordinem ad obiectum, nempe ad bonum apprehensum, quod habet rationem finis seu ultimi, dicenda est potentia passiva, ad quam proprium obiectum dicit ordinem immutativi vel activi vel motivi; et cum actus specificetur per obiectum, inde est quod voluntas movetur a suo obiecto ad specificationem actus. Iam vero obiectum proportionatum voluntatis est bonum universale, quia solummodo tale bonum potest complere capacitatem voluntatis. Ergo si aliquid apprehenditur ut bonum conveniens secundum omnia particularia ex necessitate movebit voluntatem, ideoque homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Si tamen sit tale bonum, quod non invenitur esse bonum secundum omnia particularia, quae considerari possunt, non ex necessitate movebit, quia poterit aliquis velle eius oppositum, quod forte est bonum conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum.

Quare cum voluntas movetur ab aliquo determinato obiecto per intellectum apprehenso, nunquam movetur ex necessitate, quia intellectus potest apprehendere etiam obiectum, quod in se sit infinitae bonitatis, ut minus conveniens appetenti hic et nunc, et sic voluntas fertur ad bonum apparens, quia intellectus non cognoscit obiectum illud absolute bonum, prout est in se. Unde Deus movet voluntatem ex parte obiecti seu finis, quatenus omnia, quae appetuntur, habent

(1) Quomodo voluntas movetur ad operandum ex parte obiecti et ex parte subiecti dilucide explicatur a S. Thoma, *QQ. DD. De malo,* q. 6, a. unic.; cf. etiam 1 p. q. 105, a. 4.

quod sint bona ex divina bonitate quam participant, et consequenter si consideratur bonum in genere, voluntas ad illud fertur appetitu naturali et necessario; si consideratur bonum in particulari, voluntas fertur ad illud non ex necessitate, sed potestatem retinet eligendi unum prae alio. Sed nullum bonum movere potest voluntatem nisi in quantum est participatio divinae bonitatis, quae est ultimus finis hominis, sicut est primum principium eius: et per consequens ipse Deus est causa operationis voluntatis ut finis (1).

Ex dictis intelliguntur verba S. Thomae, qui sic declarat influxum Dei in voluntatem ex parte obiecti: « Potest voluntas moveri sicut ab obiecto a quocumque bono; non autem sufficienter et efficaciter nisi a Deo: non enim aliquid sufficienter potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum: solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem et sufficienter eam movet, ut obiectum » (2). Nimirum voluntas sufficienter et efficaciter non movetur nisi a bono universali, quod est Deus, et sine hac universali motione non potest ipsa aliquid velle: unde, quando homo appetit aliquod bonum particulare, per rationem ipse se determinat ad volendum hoc vel illud, prout per rationem apprehendit hoc vel illud esse bonum sibi conveniens, idest medium ad finem; ideoque omnia bona particularia movent voluntatem in quantum sunt similitudines et participationes summi boni, et actio Dei agentis in voluntate ex parte bonorum particularium, ita in voluntatem influit, ut eam non determinet ad unum, sed relinquat dominam sui actus, ut possit se determinari ad seligendum unum prae altero.

Influxus Dei in voluntatem ex parte subiecti. Sicut Deus causa prima et universalis totius esse participati suo influxu operatur in causis naturalibus ex parte principii efficientis, quatenus ipsis tribuit aliquid quo actu operentur; sic etiam propter eamdem omnino rationem suo influxu operatur in voluntate humana, quatenus est principium efficiens volitionis, et ipsi aliquid attribuit, quo actu velit. Quoniam vero Deus sua operatione naturam a se creatam non corrumpit, sed conservat, consequenter, ab actione divina diverso modo moventur ad operationem agentia naturalia, et agentia libera. Primis communicat solummodo id quo actualiter agant ad alia movenda seu ad communicandam bonitatem aliis: agentibus vero voluntariis communicat etiam ut actu moveant seipsa, et ita moveant, ut eorum actus non deter-

(1) Cf. *QQ. DD. De malo*, q. 6, a. unic. versus finem; I p. q. 105, a. 4.
(2) I p. q. 105, a. 4.

minetur ad unum nisi a seipsis; quia proprium agentis liberi non est determinari ad unum ab agente extrinseco, sed esse causam suae determinationis. Sic totalis dependentia agentis liberi a Deo primo motore et causa universali omnis participatae perfectionis omnino salvatur per hoc, quod haec perfectio ipsis sit communicata a Deo, non solum per actionem, qua ipsis largitus est voluntatem, sed etiam per actionem, qua ipsis impertitur, ut actualiter velint, quia Deus dat et posse et velle; et simul cum hac totali dependentia agentis voluntarii a Deo manifestatur immensitas divinae bonitatis, quae communicavit creaturis nobilissimam illam perfectionem, quae ipsis attribuit dominium et determinationem suorum actuum, easque efficit capaces meriti vel demeriti, praemii vel poenae.

Quare si humana ratio propter suam in intelligendo imbecillitatem cogitatione assequi non valet, quomodo, posita divina actione, quae tribuit voluntati ipsum velle, seu ut actu velit, voluntas possit ita velle ut actus non determinetur a Deo, sed remaneat in eius potestate determinatio ad volendum vel ad nolendum, ad volendum hoc vel illud; non est fas nobis vel negare influxum Dei, vel negare dominium voluntatis a Deo acceptum, ut se determinet ad unum; sed satius meliusque erit fateri ignorantiam mentisque nostrae imbecillitatem, cui apparent uti res dissociabiles libertas et principatus, cum contra supremus principatus Dei sit causa libertatis nostrae.

S. Thomas dilucide explicat motum voluntatis et prout procedit ab obiecto, et prout procedit ex parte principii efficientis. Nos solummodo citabimus quae spectant motum voluntatis ex parte subiecti; ait enim: « Ad ostendendum, quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, quae est ex obiecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est, quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat tantum in potentia notum; ita per hoc quod homo aliquid vult actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut ex hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem. Ex hoc enim qnod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem; et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat; consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo

moveatur quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum, quod motum votuntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod, quantum ad primum motum voluntatis, moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipit... Relinquitur ergo, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus, qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium... etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed *ut indeterminate se habentem ad plura.* Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate » (1). Hanc ergo Dei actionem ex parte subiecti volentis sequenti propositione explicare aggredimur.

PROPOSITIO.

Deus ut primum principium totius entis participati operatur in voluntate hominis causando ipsum motum voluntatis; et sic liberae electiones humanae subduntur divinae providentiae (2).

Prob. I.ª pars, pro qua militant omnia argumenta, quibus generatim demonstravimus, Deum operari in actione omnium causarum secundarum ex parte causae efficientis. Siquidem velle aliquid actu, perfectius nobiliusque est, quam habere potentiam volendi, seu voluntatem. Atqui nulla perfectio et essendi nobilitas potest reperiri in creaturis, quae non procedat a Deo, qui est causa universalis totius entis participati. Ergo Deus non solum est causa voluntatis, quae est proximum principium volitionis, sed etiam ipsius actus volendi, communicando voluntati id quo actualiter agat, seu ipsum velle. Verum enim ne aequivocatio obrepat, sedulo distinguenda est ex parte effectus operatio divina, quae terminatur ad voluntatem creatam, et actio Dei, quae terminatur ad actum seu motum voluntatis. Prima enim ita causat et conservat virtutem seu potentiam volendi, ut creatura nullo modo cooperetur divinae actioni, quae ipsi confert virtutem, per quam causa secunda habet in se principium proximum operationis, uti vel leviter consideranti perspicuum est. Secunda ex adverso ita causat in voluntate creata id quo actualiter velit, ut voluntas habeat id quo agat actu, et consequenter cooperetur divinae actioni, ut vera causa in ordine causae secundae, quae non potest agere, nisi in virtute causae primae et universalis (3).

(1) *QQ. DD. De malo,* q. 6, a. unic.

(2) De hac re vide S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. LXXXIX-XC.

(3) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 7 ad 7; cf. etiam quae disputavimus articulo praecedenti.

Sic rite intelligi potest id quod saepe repetitur a Doctore Angelico; nimirum quod divina actio, quae nostram voluntatem movet, non solum non destruit liberum arbitrium, verum etiam illud causat et perficit; quia actio primi agentis in causis secundis est secundum naturam cuiusque rei, quae ab ipsa habet, ut sit agens actu in suo ordine. Deus enim non dicitur causare liberam actionem volendi, quatenus ipse libere velit, sed quatenus communicet nobis id quo libere et ex nostro arbitratu volumus; idest non determinat nos ad eligendum unum prae alio, sed nobis communicat id quod necessarium est ad hoc ut in ordine causarum secundarum eligamus unum prae alio; ideoque nos participes efficit illius operationis, quae in divina voluntate perfectissime et sine ulla potentialitate reperitur, secundum quam Deus libere vult res a se diversas.

Neque quis miretur a nobis multoties repetita fuisse ea quae proxime commemoravimus; nam pleni sunt libri tum eorum, qui ad salvandam divinam actionem et influxum in actu libero voluntatis ea tradiderunt, quae cum libertate hominis haudquaquam videntur posse componi, tum eorum, qui ad libertatem humanam in tuto ponendam ea docuerunt, quae actioni causae primae et universalis totius participatae entitatis non videntur satis consuluisse (1).

Arg. 2.um Deus omnibus agentibus secundis sive naturalibus sive voluntariis, ita agendi virtutem confert, ut nullum agens possit agere propria virtute, nisi etiam agat in virtute ipsius, quia hoc est de ratione agentis per participationem. Atqui illud, in cuius virtute agens voluntarium operatur, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Ergo Deus est causa non solum nostrae voluntatis, sed etiam volitionis. Cum hoc argumentum pertineat ad S. Thomam, non erit inopportunum ipsa S. Doctoris verba in medium proferre, quae ita habent: « Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi etiam agat in virtute ipsius. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus; quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, et quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi » (2).

Confir. ex eo quod, uti docet Aristoteles, id quod primo movet voluntatem et intellectum debeat esse aliquid, quod est supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus. En quomodo S. Thomas proponit doctrinam Philosophi: « Huius quod aliquis intelligat, consilietur, eligat, et velit, oportet aliquid esse causam; quia omne novum oportet,

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. LXXXIX initio.
(2) *Contra gent.* loc. cit. n. 4.

quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid, quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione, nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum » (1).

Prob. 2.ª pars, quae evidenter concluditur ex prima. Siquidem omnia quae Deus agit, ex ordine suae providentiae operatur. Iam vero Deus operatur in liberis actibus et electionibus voluntatis nostrae. Ergo volitiones et electiones nostrae subduntur sapientissimae gubernationi divinae providentiae.

Confir. 1.º ex eo quod quae sunt propinquiora fini magis cadunt sub ordine, qui est ad finem, quia, ipsis mediantibus, etiam alia ordinantur ad finem. Porro actiones et volitiones substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in finem, quam actiones ceterarum rerum. Ergo actiones et volitiones nostrae magis cadunt sub ordine divinae providentiae, quam operationes agentium naturalium.

Confir. 2.º ex eo quod gubernatio divinae providentiae procedit ex amore, quo Deus prosequitur res a se creatas; ideoque quanto Deus aliqua magis amat, tanto magis eius providentiae ea subduntur. Iam vero Deus substantias spirituales maxime amat, quae gerunt similitudinem divinae bonitatis magis perfectam, et ad modum imaginis. Ergo humanae volitiones et electiones, quae sunt operationes substantiarum spiritualium, cadunt sub speciali providentia Dei. Unde Philosophus dixit (*Ethic.* lib. X, cap. X) quod Deus maxime curat de his, qui diligunt suum intellectum, tamquam de suis amicis.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.º Omne, quod movetur ab agente extrinseco, cogitur. Atqui voluntas non potest cogi. Ergo voluntas non movetur a Deo.

Resp. *Dist. mai.* Omne quod movetur a principio extrinseco, cogitur, si agens non confert mobili naturalem inclinationem, *Conc.* Si agens ipsi confert naturalem inclinationem, *Neg. Conc. min.*

Explico. Quod voluntas non possit cogi, hoc a nobis iam declaratum fuit, quando loquuti sumus de facultatibus appetitivis. Actus quippe a voluntate elicitus, est essentialiter voluntarius; ideoque duae res contrariae concurrunt, si aliquis motus dicatur voluntarius idest a voluntate procedens, et simul violentus; esset enim simul voluntarius et non voluntarius. Verum motus violentus tunc habetur, quando mobile pellitur ad motum ab aliquo principio extrinseco, quod mobili nullam communicat inclinationem naturalem. Unde Deus, qui est

(1) *Contra gent.* loc. cit. n. ult.

auctor omnium naturarum, ita res omnes movet, ut motus earum sit omnino naturalis, et si natura aliqua agit per voluntatem, eius motus erit omnino voluntarius. Quare S. Thomas accurate respondet difficultati, inquiens: « Illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio, quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi: sicut grave cum movetur deorsum a generante non cogitur. Sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam; quia dat ei eius propriam inclinationem » (1). Ex dictis duo evidenter eruuntur, et quod voluntas per actionem et influxum divinum non cogatur, et quod voluntas non possit habere motum naturalem, nisi a solo Deo, cum ipsa non accipiat esse, nisi per creationem, quae est actio solius Dei (2).

Oppon. 2.° Id quod voluntarie movetur, dicitur moveri a seipso. Atqui voluntas movetur voluntarie. Ergo movetur a seipsa.

Resp. *Dist. min.* Id quod movetur voluntarie, movetur a seipso, idest movetur a principio intrinseco, *Conc.* Idest movetur a principio intrinseco, quod excludit omnem actionem superioris principii extrinseci, nempe Dei, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Motus voluntatis cum sit actio vitalis et immanens debet procedere a principio intrinseco; nam de ratione viventis est, ut moveat seipsum, et insuper de ratione viventis praediti libertate est, ita movere seipsum, ut determinatio actus sit in sua potestate. Verum si vivens est causa secunda, idest si est vivens per participationem et non per essentiam, tunc, sicut a causa prima et universali, quae est ipsa vita per essentiam, habuit esse viventis et virtutes operativas; sic etiam ab ipsa necessario debet habere id quod actualiter operetur. Unde quod vivens moveat seipsum, et si est liberum, moveat seipsum determinando se ad hoc vel ad illud, hoc non impedit influxum causae primae, quae est principium totius participatae perfectionis. Audiatur S. Thomas hunc rerum delectum dilucide sic explicans: « Cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, *a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet:* et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii » (3).

Oppon. 3.° Si voluntas moveretur a Deo, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum, quia motus magis attribuitur moventi, quam mobili. Atqui opera voluntatis imputantur homini ad meritum vel demeritum. Ergo voluntas non movetur a Deo.

Resp. *Dist. mai.* Si voluntas moveretur a Deo, ita ut ipsa nullatenus se moveret, et non esset domina sui actus, opera voluntatis

(1) 1 p. q. 105, a. 4 ad 1.
(2) Cf. S. Thom. 1-2ae, q. 9, a. 6.
(3) *QQ. DD. De malo* q. 3. a. 2 ad 4.

non imputarentur ad meritum vel demeritum, *Conc.* Si ita movetur a Deo, ut moveat seipsam et sit domina sui actus, *Neg.*

Explico. Quando mobile aliquod ita movetur ab agente, ut nullo modo moveat seipsum, evidenter motus ille non potest imputari ad meritum vel demeritum mobilis; quia ad rationem meriti vel demeriti requiritur non solum ut agens moveat seipsum, sed etiam ut habeat in sua potestate determinationem actus ad unum, nempe ut sit liberum. Contra ea si agens, quod movetur a Deo, est agens liberum habens dominium sui actus, et potestatem se determinandi potius ad hoc quam ad illud; tunc licet agens voluntarium et particulare moveatur a Deo tamquam ab agente universali et causa totius entis, nihilominus opus ipsi imputabitur ad meritum vel demeritum. Hic autem notandum est, causam primam communicare causis secundis libere agentibus id quod est perfectionis in actu, non autem id quod est deformitatis, ita ut perfectio seu actus reducatur in causam primam tamquam in agens primarium, non vero defectus seu deformitas, quae tota reducitur in causam secundam, quae sola deficere potest, et a recta agendi norma deflectere.

Haec doctrina perbelle illustratur a S. Thoma, qui postquam affirmaverit, omnes motus causarum secundarum causari a Deo, qui est primum movens respectu omnium motuum sive spiritualium, sive corporalium, sic prosequitur: « Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum... Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam; quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis. Sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva » (1).

Oppon. 4.° Quidquid movetur ab agente cui resisti non potest, semper ex necessitate movetur. Atqui Deus est agens cuius voluntati resisti non potest. Ergo si voluntas movetur a Deo, motus voluntatis erit semper necessarius, quod est falsum.

Resp. *Dist. mai.* Quod movetur ab agente cui resisti non potest, semper movetur ex necessitate, si agens non movet iuxta naturam mobilis, *Conc.* Si agens movet iuxta naturam mobilis, *Neg.*

(1) *QQ. DD. De malo* loc. cit. in corp.

Explico. Sicut causa prima et universalis omnes res condidit per intellectum et voluntatem, iuxta ideas et formas exemplares in divina arte exsistentes; sic easdem creaturas sapientissime sua providentia gubernat, et ipsis per intellectum et voluntatem impertit id, quo actualiter agant iuxta cuiusque rei naturam et conditionem. Unde actio Dei non solum non attribuit necessitatem voluntati, quae *est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa;* verum etiam voluntati largitur, ut ipsa sese determinet potius ad unum quam ad alterum. Et ea de re scite S. Thomas difficultati sic satisfacit: Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae » (1).

Oppon. 5.° Si voluntas movetur a Deo, hic motus erit ipsi naturalis. Atqui quidquid naturaliter movetur, necessario movetur. Ergo si voluntas movetur a Deo, non est libera.

Resp. *Dist. mai.* Si voluntas movetur a Deo, hic motus erit ipsi naturalis, idest erit iuxta naturam et exigentiam voluntatis, ut a Deo moveatur, eique subdatur, *Conc.* Idest erit naturale voluntati, ut moveatur ad agendum necessario, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. In difficultate latet subtilis quaedam aequivocatio, quae in tota hac materia longe lateque vagatur, et in causa est cur contentiones dissensionesque producantur diuturnius, quam par est. Siquidem aliud est, quod sit iuxta naturam voluntatis creatae, ut Deus in eius operatione agat, ipsi tribuendo id quo voluntas actualiter operetur et constituatur actuale principium activum, habens in sua potestate determinationem sui actus ad unum, ita ut ipsi integrum sit eligere unum prae alio, et aliud est, quod sit naturale voluntati, ut Deus in ea ita operetur, quod ipsam determinet ad unum: nam hoc secundum est contra naturam agentis liberi, ideoque ipsi innaturale. En quomodo S. Thomas aequivocationi occurrit et nodum dissolvit: « Naturale est unicuique, quod Deus operetur in ipso, *ut sit ei naturale;* sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult, quod ei conveniat. Non autem vult ut quidquid operatur in rebus, sit ei naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinae subdatur » (2).

Oppon. 6.° Si voluntas humana in suis operationibus movetur a Deo, agit ut instrumentum causae primae. Atqui instrumentum non est liberum. Ergo Deus non agit in voluntate.

Resp. *Dist. mai.* Si voluntas humana movetur a Deo, tunc agit

(1) 1-2ae, q. 10 a. 4 ad 1.
(2) Loc. cit. ad 2.

ut instrumentum *communiter* dictum, *Conc.* Tunc agit ut instrumentum *proprie* dictum, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* (1)

Oppon. 7.° Voluntas humana dici potest causa principalis sui actus. Atqui si in sua operatione moveretur a Deo, non posset dici causa principalis. Ergo voluntas non movetur a Deo.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas humana dici potest causa principalis sui actus, *secundum quid*, *Conc.* Potest dici causa principalis sui actus, *simpliciter*, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Sicut causa instrumentalis dicitur dupliciter, sic etiam causa principalis sumitur dupliciter. Quandoque enim causa principalis dicitur simpliciter et absolute, et est illa causa, quae in agendo nullatenus recipit virtutem ab alio, ideoque agit omnino independenter ab alia qualibet causa; et haec causa principalis non potest esse nisi Deus. Quandoque causa principalis sumitur secundum quid et relative; et est illa quae producit effectum sibi similem in natura vel etiam inferioris perfectionis, licet in agendo sit dependens a Deo, qui est principium totius esse. Haec causa dicitur principalis per comparationem ad aliquod instrumentum, quod ab ipsa elevatur ad aliquod opus supra naturam instrumenti, ita ut effectus conformetur causae principali et non instrumentali. S. Thomas sic nodum solvit: « Causa prima dicitur principalis *simpliciter* loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda *secundum quid* principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur » (2).

Oppon. 8.° Si voluntas quando incipit eligere, movetur a Deo, nempe ab exteriori principio, motus eius non est in sua potestate, ideoque non est libera. Atqui motus liberae voluntatis est in sua potestate. Ergo voluntas non movetur a Deo.

Resp. *Dist. mai.* Si voluntas movetur a Deo, ita ut Deus non communicet voluntati ut moveat seipsam, motus eius non est liber, *Conc.* Si Deus ita movet voluntatem, ut voluntas etiam moveat seipsam, motus eius non est liber, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Tripliciter potest aliquid moveri, nimirum vel quatenus movetur a seipso independenter ab aliquo extrinseco principio, et tunc dicitur moveri metaphorice et per quamdam similitudinem: et hoc est proprium primi activi, quod est Deus qui immobiliter omnino operatur, et libere vult res a se diversas; vel quatenus ita movetur ab altero, ut nullo modo moveat seipsum, et in hoc casu non est agens liberum; vel demum quatenus ita movetur a primo movente, ut etiam moveat seipsum, et in hoc casu magis participat de perfectione primi activi, et potest libere agere, licet dependenter a principio extrinseco, nempe a causa prima. Solutio difficultatis sic proponitur a S. Thoma:

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Ver.* q. 24 a. 1 ad 5.
(2) *QQ. DD. De Ver.* loc. cit. ad 4.

« Voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens actu; et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est in corpore articuli » (1).

Oppon. 9.º Si voluntas movetur a Deo, motus eius erit uniformior, quam motus causarum naturalium, quia quo mobile est propinquius primo motori, eo uniformius movetur. Atqui in hoc casu voluntas non est libera. Ergo non movetur a Deo.

Resp. *Dist. mai.* Motus voluntatis esset uniformior, si uniformitas motus spectatur quantum ad modum agendi, *Conc.* Si spectatur ex parte effectuum, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Siquidem operans quo perfectius est, eo magis observat eumdem modum in agendo; licet eius virtus extendatur ad plures effectus (2).

ARTICULUS V.

AN MOTIO DEI PRAEDETERMINET VOLUNTATEM AD UNUM

QUAESTIO DETERMINATUR. Deus sua providentia sapientissime administrat ac gubernat omnes creaturas secundum naturas, quas ipsis largitus est in prima rerum effectione. Unde, sicut rebus diversas impertitus est naturas, ut essent multiplices et diversae similitudines divinae bonitatis in quantum bonae sunt; sic etiam in ipsis diversimode operatur secundum diversas earumdem naturas, ut sint agentia actu, et imitentur divinam bonitatem in quantum communicant aliis suam bonitatem. Porro triplex potissimum distingui potest causarum secundarum genus, nempe substantiarum inanimarum, substantiarum viventium expertium ratione, et substantiarum rationalium. Primae operantur dumtaxat *transeunter* per actionem, quae recipitur in subiecto ab agente diverso, ideoque non movent seipsas: secundae operantur etiam *immanenter* movendo seipsas, sed ita movent seipsas, ut motus earum sit ab ipsa natura determinatus ad unum; et consequenter non est in ipsis activum principium, quo eligant unum prae alio: tertiae demum ita seipsas movent, ut motus earum non sit a natura determinatus ad unum; sed inclinatio, qua flectuntur potius ad unum appetendum quam aliud, est in earum potestate, ideoque gaudent libero arbitrio. Quare Deus ita operatur in singulis substantiis, iuxta cuiusque naturas, ut primis communicet id quo fiant actu agentia et moveant alias; secundis ut moveant etiam seipsas; tertiis demum

(1) Cf. *QQ. DD. De malo*, q. 6, a. unic. ad 17.
(2) S. Thom. *QQ. DD. De malo,* loc. cit. ad 14.

ut ita moveant seipsas, ut motus remaneat in earum potestate, et non sit a Deo determinatus ad unum; nam liberum arbitrium, iuxta S. Thomam, non invenitur in illis agentibus, quorum actiones non determinantur ab ipsis, sed a quibusdam aliis causis prioribus.

Quae cum ita sint, propositum problema quadantenus fuit solutum ex iis, quae superius disseruimus exponendo doctrinam S. Thomae circa operationem divinam in omni actione causarum secundarum, sive earum quae operantur ex necessitate naturae, sive earum quae operantur ex libera electione. Nam cum causa prima et universalis operetur in actione cuiuslibet agentis particularis secundum naturam rerum ab ipsa conditarum, ita agit in actione causarum naturalium, ut earum motus sit determinatus ad unum; et vicissim ita operatur in libera voluntate, ut eius actus non determinetur ad unum a principio extrinseco; sed inclinatio et determinatio motus sit ab ipsa voluntate, quae sub influxu divino potestatem retinet agendi vel non agendi, agendi hoc vel illud, idest se determinandi ad actum: et sic propius accedit ad perfectionem primi activi quod est maxime indeterminatum per modum actus et perfectionis, et non per modum imperfectionis, et potentiae. Unde inter causam primam libere agentem independenter a quolibet exteriori principio, et causas secundas, quae agunt necessario et ab exteriori agente determinantur ad unum, medium locum tenet causa secunda libere agens, seu voluntas creata, quae in sua operatione subditur actioni agentis universalis, a quo non determinatur ad unum, sed a quo accipit id quo ipsa determinat seipsam ad unum; cum omnis perfectio participata sit a primo principio omnis entitatis et perfectionis. Unde, sicut vere dicitur voluntas creata habere a Deo perfectionem illam, qua ipsa est domina sui actus, et determinat seipsam potius ad hoc quam ad illud; ita falso admodum diceretur eadem voluntas determinari ad unum a Deo, quia in hac hypothesi acciperet et non acciperet a Deo perfectionem agentis liberi.

Cum haec doctrina non sit ita facilis captu intellectuque, non erit inutile iterum huc transferre verba S. Thomae superius recitata, quae omnino accommodata sunt ad illustrandam aperiendamque rem per se satis absconditam. Ait enim: « Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur *voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa;* sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur » (1). Unde si

(1) 1-2ae, q. 10, a. 4.

quis dicit, Deum determinare ad unum sed, non ex necessitate, propositio potest habere duplicem ancipitemque sensum; vel enim significat, actionem divinam determinantem creaturam ad unum non esse necessariam; et tunc affirmat, Deum libere agere in operationibus creaturarum, quod est verissimum, sed nihil confert ad decernendum, an operatio creaturae sit libera vel necessaria; vel potest significare, actionem creaturae a Deo determinatam ad unum non esse necessariam; et hoc est falsum et sibi ipsi repugnans, cum ad rationem actionis liberae requiratur, iuxta recta philosophandi principia et ipsum S. Thomam, ut motus voluntatis determinetur ad unum ipsa voluntate, et non ab aliquo exteriori principio, neque a prioribus causis.

Hic autem ne misceantur quaestiones plane differentes, monemus, in praesenti controversia non disputari, utrum et quomodo motio seu actio Dei iu operationibus agentium particularium dicenda est prior actione creaturarum; sed illud dumtaxat inquirimus, utrum in operationibus liberis creaturarum admittenda sit aliqua motio seu actio ex parte Dei, quae liberam voluntatem ad unum determinet, quae motio a suis fautoribus vulgo dici solet *praedeterminatio physica*. Problemati sic definito satisfacimus sequenti propositione.

PROPOSITIO.

In liberis creaturarum operationibus admitti nequit ex parte Dei motio aliqua ad unum determinans, quae vulgo dici solet praedeterminatio physica, quaeque immerito attribuitur Doctori Angelico (1).

Prob. I.ª pars, in qua demonstranda parum immorabimur, cum in ipsa expositione quaestionis a nobis iam indicata sint argumenta quae rem suadent. Possumus tamen hoc pacto argumentari. De ratione liberae electionis est, ut voluntas habeat dominium sui actus, idest potestatem se determinandi potius ad unum quam ad alterum. Atqui voluntas determinata ad unum per actionem extrinseci agentis seu causae primae, quae ipsam physice praedeterminat potius ad hoc quam ad illud, non habet in sua potestate velle vel non velle, velle hoc vel velle illud. Ergo actio Dei in liberis creaturarum operationibus non potest esse motio physice praedeterminans ad unum. Propositio maior evidens est; nam si voluntati integrum non esset inflectere motum seu operationem suam ad hoc potius quam ad illud, tunc nonnisi inepte diceretur eligere, cum electio sit praeacceptio

(1) De hac re conferatur S. Thomas, locis mox citandis in probatione secundae partis statutae propositionis; cf. etiam Opusc. Em. Cardinalis Pecci circa sententiam S. Thomae de influxu Dei in operationes creaturarum rationalium.

unius prae alio, quod poterat accipi. Propositio minor est aeque perspicua, eo quod si voluntas est a causa priori et a principio extrinseco determinata ad unum, determinatio actus non est amplius in sua potestate; nam determinatio causata et procedens a voluntate, evidenter subaudit, actum non esse determinatum a causa priori et independenter ab ipsa; secus voluntas dicenda esset, habere potestatem determinandi ad unum inclinationem et motum a priori causa et ab alio determinatum. Unde, posita ex parte Dei physica praedeterminatione, quae, iuxta eius assertores, ex propria essentia et ab intrinseco est efficax independenter a quolibet creato consensu, voluntas humana minime dici poterit cum S. Thoma *activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa.*

Confir. Nostra argumentandi ratio illustrior evadet, si quaeramus ab aliquo praedeterminationis physicae patrono, utrum homo praedeterminatus ad homicidium possit illud vitare. Ad quaestionem responderi solet adhibita hac distinctione. In sensu composito, *Neg.* In sensu diviso, *Conc.* Insuper responsio illustratur hoc exemplo. Qui libere sedet non potest ambulare in sensu composito sessionis; potest autem in sensu diviso; sic praedeterminatus non potest dissentire in sensu composito, potest autem in sensu diviso.

Haec distinctio sensus compositi et sensus divisi, seu aliis verbis necessitatis consequentiae et necessitatis consequentis applicata praesenti materiae nodum nullo modo solvit. Siquidem, tunc necessitas consequens sensum compositum componi potest cum libertate, quando illud in cuius sensu composito actus evadit necessarius, est in potestate voluntatis. Iam vero praedeterminatio physica nullo modo est subiecta dominio voluntatis nostrae. Ergo male componitur cum libertate. Hoc liquet ipso exemplo a fautoribus praedeterminationis allato. Nam ratio cur libere sedens dicitur non posse deambulare in sensu composito sessionis, posse autem in sensu diviso, ex eo est, quod libere sedens sese determinavit ad sedendum retinens in se potestatem deambulandi; et tunc recte dicitur non posse deambulare in sensu composito sessionis, nam si sedet non deambulat, et si deambulat non sedet; posse autem in sensu diviso; quia sicut se determinavit ad sedendum, ita poterit se determinare ad ambulandum. Verum si eget determinari ab altero ad ambulandum in sensu diviso sessionis, tunc recte dicendus est *non posse non deambulare* in sensu diviso sessionis, non autem *posse deambulare.* Sic praedeterminatus ad actionem homicidii non poterit vitare homicidium in sensu composito praedeterminationis, et in sensu diviso *non poterit non vitare*, idest necessario vitabit, quod est contra rationem agentis liberi.

Arg. 2.um, quod efficitur ex hoc principio. Omnis suppositio antecedens, connexa cum effectu, et non subiecta dominio voluntatis consistere nequit cum actu libero. Atqui motio Dei determinans ad

unum est suppositio antecedens, connexa cum effectu, et non subiecta dominio voluntatis. Ergo in actibus liberis creaturarum nequit admitti actio Dei physice praedeterminans voluntatem ad unum. Cum hoc argumentum non differat a priori rationis conclusione, nisi quoad formam, non est cur in eo enucleando ulterius immoremur.

Prob. 2.ª pars, nimirum immerito attribui S. Thomae doctrinam, quae tuetur, liberas creaturarum operationes esse per actionem divinam praedeterminatas ad unum. Licet a nobis hoc in superioribus demonstratum sit, citando varia loca Doctoris Angelici, quae non solum non possunt componi cum memorata opinione, verum etiam affirmant directe oppositum; nihilominus non erit supervacaneum, quaedam ex illis locis seligere et sub unico conspectu hic proponere, ut prudens lector possit, cognita causa, aequum iudicium de re, quae in controversiam venit, ex se proferre. En aliqua testimonia in ordinem exacta:

1.° « Ipsa potentia vonlutatis quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinate exeat en hunc actum vel illum *non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate* » (1).

2.° « Haec est differentia in agentibus, quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero non: nec aliquod agens finem sibi praestituere potest, nisi rationem finis cognoscat, et ordinem eius quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est: et inde est quod iudicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; unde et dominium sui actus habere dicuntur: et propter hoc *in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus* » (2).

3.° « Voluntas non potest in oppositum eius ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi. Potest autem in oppositum eorum, *quae ipsa sibi determinat*, sicut sunt ea quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet » (3).

4.° « Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam, *et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis* » (4).

(1) 2 *Sent.* Dist. 39, q. 1, a. 1.
(2) 2 *Sent.* Dist. 25, q. 1, a. 1.
(3) 4 *Sent.* Dist. 49, q. 1 a. 3 ad 1.
(4) *QQ. DD. De Pot.* q. 3 a. 7 ad 13.

5.° « Quanto aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde *quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est seipsam inclinare...* Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata; nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; *et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa* » (1).

6.° « Dominium quod habet voluntas supra suos actus per quod in eius est potestate velle vel non velle, *excludit determinationem virtutis ad unum,* et molestiam (al. violentiam) causae exterius agentis. Non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari; et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est respectu motuum voluntatis » (2).

7.° « Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, *sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinet, sed remanet motus eius contingens et non necessarius* » (3).

Testimonia declarantur. Iuxta S. Thomam, 1) posito quocumque divino influxu, voluntas non est magis determinata ad ponendum quam ad non ponendum actum; nam ait: Non est obligata ad alteram partem contradictionis. 2) Deus non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate determinet ad unum; nam ait: Determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. 3) Inclinatio naturae rationalis ad bonum apprehensum non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. 4) Agentia quorum actus ab alio determinantur, non habent liberum arbitrium; nam ait: Liberum arbitrium non invenitur in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus. Haec et plura alia satis manifestant, quam longe sit doctrina S. Thomae a sententia eorum, qui physicam praedeterminationem defendunt; nam ipsi dicunt, vi praedeterminationis voluntatem nostram esse ad unum determinatam: S. Thomas asserit, non esse determinatam ad alteram partem contradictionis. Iidem docent, voluntatem utpote indifferentem esse ab alio determinandam, ut determinatum actum ponat: S. Thomas docet, voluntatem non habere ab alio determinante sed a seipsa, quod determinate exeat in hunc vel illum actum. Stat ergo doctrinam propu-

(1) *QQ. DD. De Ver.* q. 22 a. 4.
(2) *Contra gent.* lib. I, cap. LXVIII.
(3) I-2ae, q. 10, a. 4.

gnantem physicam praedeterminationem ex parte Dei in operationibus liberis creaturarum immerito tribui S. Thomae.

FERRARIENSIS. Ad ea illustranda et confirmanda quae S. Thomas docet de divina operatione in actibus liberis voluntatis, non erit inutile afferre auctoritatem praestantissimorum Angelici Doctoris interpretum, Ferrariensis, et Caietani. Quorum primus evolvens ex doctrina Aquinatis, quomodo per Spiritum Sanctum agimur ad mandata Dei implenda, haec diserte tradit: « Ad huius evidentiam considerandum est primo, quod dicitur aliquid agi ad aliquid, quando ad aliquid agendum ab altero movetur. Et si quidem actio illa determinatur ab altero omnino, ita quod ipsum non sit indifferens ad agendum, sed *agat praecise secundum inclinationem ab altero ad unum determinatam,* sic dicitur simpliciter agi; sicut bruta animalia dicuntur agi, in quantum sunt eis operationes a natura determinatae ad unum. Si autem actio non determinetur sibi ab altero, sed sic quidem moveatur ab altero, sive inclinetur ad agendum, quod tamen in potestate sua sit agere et non agere, sive agere hoc modo aut illo, tale dicitur agi non simpliciter, sed secundum quid; *quia non determinatur sibi actio ab extrinseco ad unum, sed ipsum se determinat;* sed tamen aliqualiter inclinatur ad agendum ab extrinseco. Quia ergo sic Spiritus Sanctus nos ad agendum inclinat, quod libere tamen operamur et ex proprio arbitrio *tamquam habentes in nostra potestate sequi aut non sequi Spiritus Sancti inclinationem et motionem,* ideo dicimur ab ipso agi non simpliciter sed secundum quid. Propter hoc dixit S. Thomas, quod per Spiritum Sanctum quodammodo agimur ad praecepta Dei implenda » (1).

CAIETANUS. Cum doctor Duns Scotus docuisset, contingentiam effectuum causarum secundarum immediate oriri ex hoc quod Deus liber sit in volendo tales effectus, ideoque nihil evenire contingenter in absurda hypothesi quod Deus necessario ageret, etiamsi eius actio esset eiusdem naturae ac nunc est; Caietanus merito reprobavit hanc falsam lubricamque philosophandi rationem, et in ea refellenda non solum alienus est ab actione Dei determinativa ad unum liberae voluntatis; verum etiam affirmat, influxum et motionem divinam non esse praeviam, sed cooperativam. En quomodo Caietanus ordine proponit et optime dissolvit duas rationes a Scoto propositas:

« Prima ratio et potissima quae movit Scotum, haec est: Causa movens, in quantum mota, si necessario movetur, necessario movet. Sed omnis causa secunda est movens, in quantum mota a prima. Ergo si necessario movetur, necessario movet... Et probatur minor, quia nulla causa secunda agit aliquid, nisi in virtute primae ».

(1) Ferrarien. *Com.* in *Sum. contra gent.* lib. IV, cap. XXII.

Huic rationi sic occurrit Caietanus: « Ad primam rationem Scoti multipliciter responderi potest. *Primo* distinguendo ly *mota* seu ly *movetur*. Dupliciter enim contingit, secundam causam moveri a prima: uno modo, *motione praevia propriae actioni*, sicut baculus movet lapidem motus a manu: alio modo *motione cooperativa intrinsece propriae actioni*. Et quidquid sit de maiore in primo sensu; in secundo tamen est falsa, in quo tantum verificatur minor. Non enim oportet, cum aliquis vult aliquid, seu cum sol illuminat, primam causam *praevia motione cooperari*, sed sufficit et exigitur, eam intrinsece cooperari tali electioni vel illuminationi; et hoc quia cooperatio in unoquoque est secundum naturam uniuscuiusque; sic enim disponit omnia suaviter. Unde sive necessario sive libere cooperetur Deus; nihilominus creata voluntas libere utitur illa cooperatione. *Secundo* distinguendo ly *in quantum mota*, quoniam potest denotare causam praecisam, et potest denotare concausam. Et si quidem denotat causam praecisam, minor est falsa; non enim causa secunda movet ob hoc praecise, quia movetur, sed etiam ex virtute propria; si autem denotat concausam, maior est falsa. Quoniam stat, causam secundam necessario moveri a prima. et cum hoc *ipsum moveri modificari ex natura causae secundae;* et sic moveri causae secundae provenit non ex moveri tantum; sed ex moveri, et modo proprio ipsius causae secundae; ex tali enim modo consurgere potest quod non necessario movet, ut patet in causis defectibilibus. Illa autem propositio adiuncta, scilicet, causa secunda non agit nisi in virtute primae, non iuvat; quoniam non est sensus, quod causa secunda nullam virtutem habeat, nisi primae; sed quod ipsa secunda nullum effectum producit, nisi virtute primae concurrente, et coniungente virtutem secundae suo effectui, quoniam prima omnia attingit immediatione virtutis, ut in q. 8 declaratum est » (1).

« Secunda ratio est (nempe Scoti). Prima causa prius naturaliter respicit effectum, quam quaecumque alia causa. Ergo, si necessario causat, omnis effectus in illo priori habet necessariam habitudinem ad ipsam. Ergo nullus effectus fit contingenter ».

Hanc secundam Scoti rationem sic dissolvit Caietanus: « Ad secundam rationem dicitur, quod prima consequentia nihil valet. Quoniam prima causa non attingit effectum secundae causae in seipsa, *sed modificata cooperatione sua iuxta modum ipsius causae secundae:* et propterea effectus causae secundae in nullo priori haberet necessariam habitudinem ad primam, sed solum ex se contingenter fieri habitudinem haberet. Illa enim propositio assumpta non est sic intelligenda, quasi sit aliqua duratio naturae in cuius primo instanti causa prima respiciat effectum, et in secundo causa secunda: *puerilis enim hic est sensus*, ex quo tamen consequentia processisse videtur; sed

(1) In I p. q. 19, a. 8.

est intelligenda *quoad independentiam et intimitatem.* Attingit enim prima causa effectum secundae et independentius, et intimius quam secunda, et propterea *dicitur respicere prius.* Ex hoc autem sensu nihil consequentia valere patet » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Determinatio liberae voluntatis ad unum est aliquis modus entis. Atqui omne quod quocumque modo habet rationem entis debet procedere a Deo. Ergo Deus determinat ad unum voluntatem humanam in operationibus liberis.

Resp. *Dist. mai.* Determinatio liberae voluntatis ad unum, procedens ab ipsa voluntate, est aliquis modus entis, *Conc.* Determinatio voluntatis ad unum, procedens ab externo principio et a superiori causa, est aliquis modus entis, *Neg. Contradist. min.* Omne quod habet rationem entis debet procedere a Deo, semper immediate, *Neg.* Sive immediate sive mediate. *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum de ratione agentis liberi sit, habere in sua potestate agere vel non agere, agere hoc vel illud, idest ita movere seipsum, ut actus non determinetur sibi ad unum ab exteriori principio et causa superiori, sed a seipso, uti disertis verbis docet S. Thomas; consequenter determinatio liberae voluntatis ad unum tunc habet rationem entis, quando haec determinatio procedit ab ipsa voluntate; licet voluntas creata, ut quaelibet causa secunda agere nequeat independenter ab influxu causae primae. Contra, si haec determinatio ad unum in facultate, quae libere agit, supponeretur procedere a Deo, tunc non haberet rationem entis, quia actio supponeretur simul libera et non libera; quia ex una parte motus et inclinatio actus supponeretur in potestate voluntatis determinantis seipsam ad alteram partem contradictionis, et ex altera parte non supponeretur in potestate ipsius; et hoc est contradictorium, ideoque non habet rationem entis.

Quod autem omne habens rationem entis debeat procedere a Deo, a quo est ratio totius entis participati, hoc verum est, si intelligitur quod debeat semper reduci ad primam causam, sive ab ea procedat mediate sive immediate: minime vero si intelligitur, quod debeat semper procedere a prima causa immediate. Siquidem, si hoc admitteretur, non solum actum esset de humana libertate; sed etiam de vera activitate causarum secundarum. Unde aliud est, quod Deus immediate operetur in omnibus operationibus creaturarum, et aliud est, quod omne quod est in effectu procedente a causis secundis fiat immediate a Deo. Primum est verissimum, uti a nobis superius propugnatum est: secundum est omnino falsum et ducens ad occasionalismum.

(1) Caiet. in loc. cit.

Deus ergo immediate influit esse quod est proprius effectus primi agentis; causae vero particulares determinant esse ad hanc vel illam speciem, secundum propriam naturam agentis particularis; et sic quod aliquis actus sit liber vel necessarius, immediate dependet a causa secunda, quae a Deo habuit, ut esset agens liberum vel necessarium. Audiatur iterum S. Thomas: « Primum in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones quae determinant esse » (1).

Oppon. 2.° Deus applicat etiam causas liberas ad agendum. Atqui non posset dici applicare voluntatem ad agendum, nisi eam praedeterminaret ad unum. Ergo Deus ita operatur in libera voluntate hominis, ut eam ad unum praedeterminet.

Resp. *Dist. mai.* Deus applicat causas liberas ad agendum, dando ipsis non solum agendi virtutem, sed etiam id quo actualiter agant, *Conc.* Applicat causas liberas ad agendum, determinando earum inclinationem ad unum, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Deus causa prima et universalis totius entis ita agit in operationibus omnium causarum particularium, ut dicatur applicare earum virtutem ad agendum, similitudine ducta ab artifice creato, qui in suis artificiis utitur instrumento quodam materiali, quod applicat ad opus. Verum licet creaturae vere agant ut instrumenta Dei, quia operantur in virtute primi agentis, sicut instrumentum artis operatur per virtutem et motum ab artifice ipsi communicatum; nihilominus ratio instrumenti non dicitur eodem modo de creatura per ordinem ad causam primam, cuius est instrumentum, et de instrumento artis per ordinem ad causam principalem. Creaturae enim ita sunt instrumentum relate ad esse effectus, quod immediate dependet a Deo tamquam a causa principali *absolute et simpliciter,* ut ipsae etiam dicantur causae principales *secundum quid,* quia ab ipsis determinatur et specificatur effectus, qui secundum speciem est similis causae secundae, et non causae primae. Deus ergo ita movet ad agendum creaturas, ut ipsis conferat formam secundum quam agunt et assimilant sibi effectum. Unde si Deus ipsis communicat naturam agentis liberi, tunc ita applicantur a Deo ad operationem, ut motus et inclinatio sit in earum potestate, et non sit a Deo determinata; quod si ipsis communicat naturam agentis necessarii, tunc ita applicantur a Deo ad actionem ut motus earum sit a Deo determinatus ad unum. Quod autem ita intelligenda sit applicatio virtutis agentium particularium ad operandum, evidentissime patet ex eo quod ipse S. Thomas, qui affirmat,

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. LXVI; cf. etiam cap. LXX.

Deum applicare omnes causas secundas ad operandum, tuetur simul et saepissime repetit, de ratione agentis liberi esse ut ipsum determinet sibi inclinationem ad unum; et vicissim non esse agentia libera quorum actio et inclinatio determinatur ad unum ab extrinseco principio.

Oppon. 3.° Voluntas est facultas indeterminata ad volendum unum prae alio. Atqui potentia indeterminata debet determinari ab alio a se diverso. Ergo voluntas determinatur a Deo.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas est facultas indeterminata per modum perfectionis et principii activi, *Conc.* Est facultas indeterminata per modum imperfectionis et principii passivi, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Si voluntas dicitur potentia passiva, hoc est per ordinem ad intellectum a quo movetur quoad actus specificationem, quia est appetitus boni per intellectum apprehensi. Verum si spectatur quoad actum, voluntas est principium activum non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, ideoque eius indeterminatio ex parte actus est per modum perfectionis; quatenus nimirum ad hoc ut exeat in hunc vel illum actum, non egeat ab alio determinari, sed determinetur a seipsa. Immo quoad exercitium actus non solum movet seipsam, sed etiam omnes alias potentias, et ipsum intellectum; intelligo enim quia volo. Haec perfectio voluntatis seu indeterminatio efficit, ut voluntas propinquior sit primo activo, quod habet indeterminationem seu virtutem se determinandi infinite perfectam, cum possit se determinare independenter a quolibet influxu exterioris causae. Contra voluntas licet sit principium active indeterminatum, habens in sua potestate propriam determinationem ad unum, hoc autem perficere non potest independenter ab influxu et operatione Dei. Quare indeterminatio voluntatis non solum non requirit, ut ipsa determinetur ab alio; sed directe hoc excludit, quia determinatio procedens ab exteriori principio propriam indeterminationem voluntatis perimeret; licet non excludat motionem seu actionem primi agentis, quod operatur in omni operante, sed iuxta naturam cuiuslibet causae particularis. Audiatur S. Thomas sic paucis rem declarans: « Quia voluntas est activum principium, non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinet, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur » (1).

Oppon. 4.° Voluntas est in potentia ad volendum unum prae alio. Atqui omne quod est in potentia, non potest determinari ad actum, nisi per aliquid a se diversum, quod sit actu. Ergo voluntas determinatur a Deo ad volendum potius hoc quam illud.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas est partim in potentia et partim in actu ad volendum unum prae alio, *Conc.* Voluntas est mere in potentia ad eligendum. *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

(1) 1-2ae q. 10, a. 4.

Explico. Si proposita difficultas valeret, actum esset de humana libertate, quae, uti S. Thomas sexcentis in locis docet, non potest inveniri in illis agentibus, quae non determinant seipsa ad unum, sed determinantur ab extrinseca causa. Et revera argumentum quod fautores physicae praedeterminationis ducunt ex eo quod voluntas sit in potentia ad eligendum, affertur a S. Thoma ut difficultas contra liberum arbitrium voluntatis, et non semel dissolvitur ab eodem S. Doctore. Unde evidentissimum est, non recte confugere ad auctoritatem Angelici Doctoris, qui ad sua placita defendenda adhibent ut argumentum illud idem, quod ab Aquinate affertur ut difficultas, et exploditur per hoc quod voluntas relate ad bonum particulare, ad quod libere se determinat, est partim in potentia et partim in actu ex naturali et necessario appetitu ad bonum universale, quod est obiectum complens et adaequans suam potentiam. Sicut enim intellectus per cognitionem principiorum, quam actu habet, movet se ad conclusiones cognoscendas, sic voluntas per appetitionem finis, ad quam est naturaliter determinata, determinat se ad media eligenda; quia finis in potentia appetitiva se habet, sicut principia in potentia cognoscitiva: « Deus, inquit S. Thomas, movet voluntatem sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem *determinat se ad volendum hoc vel illud,* quod est vere bonum vel apparens bonum » (1). Et alibi hanc doctrinam sic difficultati solvendae applicat: « Quantum ad exercitium actus primo quidem manifestum est. *quod voluntas movetur a seipsa;* sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum, ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu » (2).

Oppon. 5.° Voluntas relate ad quemlibet actum operatur ut instrumentum causae primae. Atqui instrumentum determinatur ad actum a principali agente. Ergo voluntas determinatur a Deo.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas in quolibet actu operatur ut instrumentum *communiter* dictum, *Conc. Proprie* dictum, *Neg.*

SCHOLION. Summa et conclusio quaestionis. Ea quae a nobis de divina providentia et rerum creatarum gubernatione ex puris S. Thomae fontibus hausta, conati sumus pro ingenii nostri viribus fideliter explicare, sic possunt capitulatim et sub uno veluti conspectu pro-

(1) 1-2ae q. 9, a. 6 ad 3.
(2) *QQ. DD. De malo,* q. 6, a. unic.

poni. Cum Deus condiderit creaturam omnem, ut esset imago et similitudo infinitae bonitatis suae, tamquam artifex sapientissimus operi a se effecto iugiter adest, ut illud perducat ad finem, propter quem conditum fuit. Hoc spectat ad Dei providentiam, quae est ratio ordinis rerum in finem, et ad Dei gubernationem, quae est ordinis provisi executio. Iam vero res omnes ordinatae sunt ad imitationem et participationem divinae bonitatis, tum per hoc quod in se bonae sunt, tum per hoc quod suam bonitatem aliis communicant; ideoque tum in eo quod sunt, tum in eo quod operantur et aliis sunt causa essendi. Unde primus effectus divinae gubernationis est conservatio rerum in essendi perseverantia; secundus autem effectus in eo consistit, quod Deus creaturis communicet id quo actualiter agant.

Et ea de re disseruimus de actione Dei, quae conservat creaturas in esse accepto per creationem, et de operatione qua Deus operatur in actionibus cuiuslibet agentis particularis. Verum enim inter agentia particularia recensentur creaturae rationales, quae pollent libero arbitrio, ideoque sic a Deo ordinantur ad finem, ut ipsae sub influxu Dei gubernantis ordinent etiam seipsas; quia habent in sua potestate eligere unum prae alio, idest habent voluntatem, quae est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad plura. Ergo Dei actio, quae est conservatrix naturarum, ita operatur in huiusmodi agentibus, ut ipsa non determinentur ad unum nisi a seipsis.

Haec sunt ita aperta ac perspicua, ita conceptis verbis a S. Thoma explicata, ut non videantur posse negari ab eo, qui immediatam Dei actionem in operatione creaturarum et libertatem humanam tueri desiderat. Unde etiamsi intellectus noster non perveniat ad percipiendum, quomodo eventus a Deo provisus et actio Dei stare possit cum contingentia actus liberi, neque ius neque fas erit aut divinam providendentiam et immediatam Dei cooperationem negare, aut conceptum pervertere liberae actionis, quae teste S. Thoma tunc solum habetur, quando voluntas sese determinat ad unum et non praedeterminatur ab altero. Siquidem falsa est et periculosa illa philosophandi ratio, quae res claras et evidentes tollit ad res obscuras, quae superant captum intellectus nostri aperiendas: cum contra vera philosophia doceat, in iis quae spectent ad proprium modum operationis divinae declarandum, fateri oportere nostram ignorantiam, et potius per negationes et remotiones, quam per affirmationes excelsa Dei balbutiendo resonare. Hoc videmus factum fuisse a SS. Ecclesiae Patribus, et a Doctoribus ingenii acumine et abundantia praestantissimis, quorum ex primis citavimus iam S. Augustinum, et ex secundis placet citare Caietanum nobilissimum S. Thomae interpretem, et sic huic rationi imponere finem.

Caietanus ergo inquirens, quomodo eventus a Deo provisus ab

aeterno, ideoque inevitabiliter futurus, possit componi cum libera voluntate, quae de facto potest illum vitare quando operatur; postquam declaraverit magnam rei obscuritatem et difficultatem, et aliorum dicta recensuerit, sic modeste et sapienter concludit: « Ego tamen non ut opponam me contra torrentem, sed stante semper captivitate intellectus in obsequium Christi, suspicor quod, quemadmodum esse provisum nec contingentiam nec necessitatem ponat in eventu proviso, ut in littera dicitur, eo quia Deus est causa superexcedens, eminenter praehabens necessaria et contingentia... ita elevando altius mentis oculos, ipse Deus ex altiori quam cogitare possumus excellentia, sic rebus eventibusque provideat, ut esse provisum ab eo sequatur aliquid altius quam evitabilitas vel inevitabilitas: ut sic ex passiva provisione eventus, neutrius combinationis alterum membrum oporteat sequi. Et si sic est, quiescet intellectus non evidentia veritatis inspectae, *sed altitudine inaccessibili veritatis occultae.* Et hoc ingeniolo meo satis rationabile videtur; tum propter rationem praedictam; tum quoniam, ut ait Gregorius, **minus de Deo sentit, qui hoc tantum de illo credit, quod suo ingenio metiri potest.**

« Nec propterea negandum aliquid eorum, quae ad divinam immutabilitatem, actualitatem, certitudinem atque universalitatem et similia, spectare scimus, aut ex fide tenemus, suspicor: sed aliquod occultum latere, vel ex parte ordinis, qui est inter Deum et eventum provisum, vel ex glutino inter ipsum eventum et esse provisum, arbitror. Et sic intellectum animae nostrae, oculum noctuae esse considerans, in ignorantia sola quietem illius invenio. Melius est enim tam fidei catholicae quam philosophiae fateri caecitatem nostram, quam asserere tamquam evidentia, quae intellectum non quietant; evidentia namque quietativa est. Nec propterea omnes Doctores praesumptionis accuso; quoniam balbutiendo ut potuerunt, immobilitatem ac efficaciam summam et aeternam divini intellectus, voluntatis, potestatisque insinuare intenderunt omnes per infallibilitatem ordinis divinae electionis ad eventus omnes, quorum nihil praefatae suspicioni obstat, quae altius quid in eis latere credit. Et vere si sic praedicaretur, nullus forte circa praedestinationem erraret Christianus; sicut non errat in materia Trinitatis; quia dicitur, et scribitur, et ita est, quod occulta est humano intellectui, et sola fides sufficit.

« Optimum autem et salubre consilium est in hac re inchoare ab his quae certo scimus, et experimur in nobis; scilicet quod omnia quae sub libero arbitrio nostro continentur, evitabilia a nobis sunt; et propterea digni sumus poena vel praemio. Quomodo autem, hoc salvo, divina salvetur providentia ac praedestinatio, etc., credere quod Sancta Mater Ecclesia credit. Scriptum est enim: *Altiora te ne quaesieris; plurima enim sunt tibi supra sensus hominum revelata.* Et hoc est unum de illis » (1).

(1) CAIET. *Com.* in 1 p. q. 22. a. 4.

QUAESTIO V.

De effectibus supernaturalibus seu de miraculis.

ORDO RERUM TRACTANDARUM. Substantiae corporales, ex quibus mirabilis rerum universitas conflatur, ita conditae sunt per creationem a Deo infinitae sapientiae architecto, ut omnes ad certum ratumque finem ordinatae sint, ad quem capessendum suis operationibus iugiter contendunt; in operibus quippe sapientis nihil reperiri potest, quod frustra exsistat. Iam vero ratio finis, ad quem aliqua res natura sua ordinatur, concipi nequit, nisi una concipiantur normae, regulae seu leges secundum quas singulae rerum species operantur, tum ut proprios cuiusque rei fines, tum ut communem totius universitatis finem consequantur, nimirum secundum quas ordinantur ad finem tum particularem tum universalem: « Omnium gubernandorum, ait Angelicus, et ordinandorum ad finem gubernationis et ordinis, regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur, cum ad suum finem convenienter ordinatur » (1).

Si ergo regulae istae seu normae, quibus reguntur res naturales agendo vel patiendo, quaeque leges physicae nuncupari solent, ita necessariae sunt, ut nullo pacto possint neque suspendi vel praepediri, neque immutari ab agente superiori, nempe a Deo, tunc praeter phaenomena ab agentibus naturalibus causata, naturalesque effectus, nulla possibilis erit effectio in rebus mundanis, quae superet activitatem causarum naturalium, quaeque dependeat unice a causa invisibili et superiori, nempe a Deo. Sin ex adverso leges, quibus obnoxiae sunt actiones motionesque corporalium agentium, talem ex fine mutuantur necessitatem et constantiam, ut in quibusdam casibus particularibus possint a Deo suspendi, immutari vel praepediri, tunc possibiles sunt effectus, qui vel praeter, vel contra ordinarium naturae cursum causantur ab agente supernaturali, nempe a Deo, qui est totius naturae primus et universalis effector, et cuius ditioni omnia subiguntur.

Huiuscemodi visibiles effectus supernaturales, ad quos activitas rerum creatarum pertingere nequit, quique effectorem sibi vindicant Deum, appellantur *miracula.* Quam ad rem ut philosophus Christianus rite solvat controversiam de possibilitate miraculorum contra incredulos, qui effectus quoslibet supernaturales nituntur eludere et negare, ab indaganda legum physicarum natura ipsi auspicandum est, et inquirendum, an Deus in rebus creatis praeter causas naturales, vel contra naturae cursum valeat aliquid operari; nimirum, utrum

(1) *Contra gent.* lib. I, prooem.

aliqui effectus producantur a Deo absque causis naturalibus. Cum autem interdum oriri possit dubitatio, an effectus quidam mirabiles patrati sint a Deo, vel ab aliqua causa naturali et creata, aliquid summatim addendum erit de normis discernendi vera miracula a falsis, idest de miraculorum criteriis, et sic nobilissimae huic quaestioni imponemus finem.

ARTICULUS I.

DE NECESSITATE LEGUM PHYSICARUM.

QUAESTIO DETERMINATUR. Quemadmodum mox adnotavimus, in quaestione de effectibus supernaturalibus seu de miraculis ordiendum nobis est ab investigatione necessitatis, quam in operando sibi vindicant agentia naturalia, quae a propria natura inclinantur ad ratos determinatosque fines, et ad certos effectus constanter producendos. Cum autem leges secundum quas gubernantur res naturales in suis motionibus suisque actionibus et passionibus in earumdem natura fundentur, in primis decernendum nobis est, utrum naturae rerum mundanarum sint necessariae vel contingentes; et sic facilem tutamque viam parabimus ad quaestionem solvendam de necessitate vel contingentia legum physicarum.

Diversae philosophorum sententiae. Philosophi in naturis seu essentiis rerum explicandis in varias concessere sententias, quae revocari possunt ad tres. Quidam enim rati sunt, rerum naturas seu essentias esse omnino contingentes. Alii ex adverso affirmarunt, eas omnimoda pollere essendi agendique necessitate. Demum tertia sententia mediam tenet viam, tueturque, naturas rerum penes aliquem respectum esse contingentes, et penes alterum dici debere necessarias. Prima opinio propugnata fuit a Cartesio, qui docuit, essentias rerum unice dependere a libera Dei voluntate, ideoque esse mutabiles et contingentes. Haec sententia omnem prorsus scientiam interimit, eo quod scientia nequit haberi, nisi de rebus necessariis; et sic Cartesius sub alia forma revocavit doctrinam Heracliti, et Cratyli, iampridem ab Aristotele explosam et eiectam, quae omnem scientiam, et certitudinem labefactabat, ex eo quod, ut ipsi aiebant, de rebus in perpetuo fluxu positis haberi nequit scientia. Altera sententia defenditur tum a Pantheistis, qui blaterant, res mundanas esse omnino necessarias, quia sunt naturales emanationes, proprietates, phaenomena, manifestationes entis necessarii; tum a Fatalistis, qui tuentur, Deum in rebus producendis naturali necessitati seu cuidam fato subactum fuisse; tum denique ab aliis Materialistis, qui originem rerum derivant ex necessaria et naturali evolutione materiae. Tertia demum sententia, quae incommoda

praecedentium utrinque vitat, traditur ab omnibus Scholasticis, et in primis dilucide explicatur a S. Thoma.

Quid natura? Essentia, quidditas, et natura, uti explicavimus in Ontologia, plerumque sunt idem subiecto; sed discrepant ratione et definitione, ita ut naturae nomen secundum propriam definitionem et stricte sumptum minus extendatur ac nomen essentiae, et quidditatis. Postrema haec duo nomina denotant rationem specificam rei, quae per definitionem manifestatur, cum e contrario natura significet ordinem rei ad propriam operationem, nempe rationem dynamicam rei in specie constitutae. Quare nomen naturae stricte sumptum, prout de omnibus substantiis tum visibilibus tum invisibilibus praedicatur, est essentia rei dicens ordinem ad operationem: « Nomen naturae, ait Aquinas, videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione » (1). Quod si natura seu ordo substantiae ad propriam operationem coarctatur ad substantias visibiles, tunc natura definitur ab Aristotele: *Principium et causa motus et quietis eius in quo est primo et per se, et non secundum accidens.*

Naturale, supernaturale. Nomen naturae, prout extenditur ad totam rerum creatarum universitatem, ortum dedit distinctioni *naturalis* et *supernaturalis*, quae in re theologica magno usui esse solet. *Naturale* quippe illud dicitur, quod substantiam creatam vel constituit in suo primo esse, ut principia speciei, vel ex ipsa iam constituta dimanat sive per necessariam sive per contingentem resultantiam. Sic naturale est homini esse compositum ex anima rationali et corpore organico, ipsique est etiam naturale tum habere intelligentiam aliasque agendi virtutes, tum intelligere, velle, sentire. Contra *supernaturale* illud nuncupatur, quod totius creatae naturae proprietates et vires transcendit; ideoque non potest esse nisi effectus divinae virtutis, ad quem creatura non habet nisi potentiam *obedientialem,* nimirum potentiam dumtaxat actuabilem per causam primam. Quare supernaturale stricto sensu illud est, quod non hanc vel illam naturam, sed omnem creaturam superexcedit; et ideo natura angelica non dicitur supernaturalis; nam et ipsa inter res creatas continetur.

Quid ordo naturae? Ordo generatim definitur ab Augustino: *Parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* (2). Haec S. Augustini definitio facili negotio revocatur ad breviorem illam formulam secundum quam ordo dici vulgo solet: *Apta dispositio plurium ad finem.* Quocirca in ordine quovis duo diligenter secernenda sunt, nimirum forma, et subiectum ordinis. Forma denotat rationem propter quam inter res diversas viget ordo: subiectum vero designat

(1) Opusc. *De ente et essentia,* cap. I.
(2) S. August. *De Civt. Dei*, lib. XIX, cap. XIII.

ipsas res, quae illi formae subduntur, et dicuntur ordinem inter se habere. Unde S. Thomas scite docet, ordinem universalem secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, posse considerari dupliciter, scilicet quantum ad res, quae subduntur ordini, et quantum ad ordinis rationem, quae ex principio ordinis dependet (1). Iam vero si ordo spectatur penes res, quae subiguntur ordini, tunc multiplex efflorescit et denominatur ordo; puta *physicus, moralis, logicus* prout ordini subduntur vel res naturales et visibiles earumque partes; vel humanae actiones prout finem hominis spectant; vel demum operationes intellectus. Quod si ratio ordinis respiciatur, tunc habetur conveniens dispositio plurium ad finem, nempe dispositio secundum quasdam normas seu leges ex fine sumptas; ideoque leges seu normae sunt diversae, prout diversus est finis ordinis.

Lex naturae. Nomen legis quod a norma ordinis moralis translatum est ad significandas normas ordinis physici, considerari potest vel in legislatore a quo imponitur lex, vel in subdito, nempe in subiecto cui imponitur. In Deo legislatore spectata, est: *Dictamen divinae rationis omnia dirigentis in finem,* et nuncupatur lex aeterna, cum ab aeterno in Deo exstiterit. Applicatur creaturis ratione carentibus per modum physicae determinationis seu naturalis inclinationis, quae *instinctus* vulgo dicitur. Uti enim ait S. Thomas: « Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae, secundum illud Psalmi 148: *Praeceptum posuit et non praeteribit.* Et per hanc rationem omnes motus, et actiones totius naturae legi aeternae subduntur » (1). Quamobrem leges naturae nihil aliud sunt, nisi inclinationes seu determinationes quibus affectae vires rerum materialium sic et non aliter agunt et patiuntur ad proprium finem capessendum. Series et consecutio mutationum seu effectionum, orta ex huiusmodi determinationibus, dicitur *naturae cursus.* Ergo ordo naturae, leges naturae, et cursus naturae ita inter se ultro citroque connectuntur et se inferunt, ut promiscue usurpari a philosophis soleant.

His in antecessum notatis, ad quaestionem solvendam accedamus.

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. XCVIII.
(2) 1-2ae, q. 93, a. 5.

PROPOSITIO.

Naturae rerum mundanarum, si spectantur per ordinem ad causam primam, non sunt necessariae, sed contingentes; si vero spectantur per ordinem ad principia proxima quibus constant, absolutam habent necessitatem. Consequenter leges naturae per ordinem ad Deum sunt contingentes, sed per ordinem ad causas proximas sunt necessariae (1).

Prob. I.ª pars. Res naturales dependent a Deo tamquam a causa effectrice, quae eas condidit non necessitate naturae, sed per liberam dispositionem suae voluntatis. Atqui effectus dependens a causa libere agente per intellectum et voluntatem non potest necessitatem absolutam sibi vindicare prout ad illam causam refertur, ab eaque dependet. Ergo res naturales comparatae ad Deum, primam omnium causam, nequeunt absolutam necessitatem sibi vindicare; sed solum necessitatem consequentem *divinam dispositionem,* nimirum ortam ex eo, quod, cum Deus naturas rerum creare disposuerit, hae nequeunt aliter esse, ac Deus ipsas esse disposuit, cum Deus sit agens sapientissimum et infinita potentia pollens.

Verum enim si res comparantur ad sua principia proxima, nempe ad principia essentialia, absoluta necessitate ornari dicendae sunt. Quod ita manifestum est. Deus non potest aliquid efficere quod repugnantiam involvit. Iam vero si causae essentiales et principia proxima rerum non essent necessaria, Deus aliquid molitus esset, quod ex pugnantibus et dissidentibus notionibus coalesceret. Ergo res creatae, si ad sua principia proxima conferuntur, absolutam necessitatem sibi vindicant. Et re vera cum natura rei ex principiis proximis constituatur, si sine illis efficeretur, res simul poneretur et non poneretur, quod est egregie secum pugnans.

Concludendum ergo est, res naturales a Deo productas per intellectum et liberrimam suae voluntatis dispositionem, si ad Deum conferuntur, dicendas esse contingentes et non necessarias, nisi ex supposito divinae dispositionis; si vero comparantur ad principia essentialia et proxima, absolutam necessitatem habere, quae ultimato fundatur in intellectu divino necessario et immutabiliter efformante ideas et exemplaria rerum, iuxta quae fiunt, quaecumque a Deo libere producuntur. Sic iacet tum error Cartesianorum asserentium, res penes ipsa principia essentialia esse contingentes, tum error Fatalista-

(1) De hac re tractat S. Thomas, *Contra gent.* lib. II, cap. XXIX-XXX. De diversis rationibus necessitatis disseruimus, vol. II.

rum decernentium, res productas ex necessitate primae causae efficientis absolutam et omnimodam necessitatem habere (1).

Doctrinam in nostra argumentatione expositam sic paucis explicat S. Thomas: « Sciendum est quod si rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate non ex necessitate principii, nisi ex necessitate suppositionis. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam: nihil enim prohibet, aliqua principia rerum non ex necessitate produci; quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius necessitatem absolutam habet propter hoc, quod iam ex contrariis est compositum; quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit; quod autem eis sic statutis aliquid proveniat vel exsistat, absolutam necessitatem habet » (2).

Prob. 2.ª pars, quae est merum corollarium primae. Etenim leges naturae sunt rationes constantes et uniusmodi, secundum quas diversae rerum species operantur, idest inclinationes seu determinationes a natura procedentes, secundum quas virtutes agendi rerum visibilium sic et non aliter exerunt operationem et fundantur in ipsis rerum naturis a quibus per necessariam resultantiam dimanant. Iam vero naturae rerum si comparantur ad Deum a quo per liberam voluntatem fuerunt effectae, merito dicuntur contingentes, sed comparatae ad principia essentialia, absolutam habent necessitatem. Ergo idem iudicium ferendum de legibus physicis, cum determinatio virtutum operativarum, nempe virtutes operativae determinatae ad unum per necessariam resultantiam dimanent a natura, in qua recipiuntur.

SCHOLION. De necessitate absoluta rerum. Ut omni aequivocationi intercludatur aditus, aliquid notandum venit ex S. Thoma circa absolutam necessitatem, quae in rebus naturalibus ortum ducit ex principiis proximis. Necessitas ergo absoluta in rebus, quae causas habent, dicitur illa, quae dependet a principiis et causis, quae quamdam prioritatem secundum esse sibi vindicant; ideoque procedere potest vel a principiis essentialibus, vel a causa efficiente, si agit necessitate naturae. Dicitur absoluta per oppositionem ad necessitatem conditionatam seu ex suppositione, quae procedit ex fine, secundum quod finis est posterius in esse; puta necessitas sumendi medicinam ut medium accommodatum ad sanitatem consequendam.

Necessitas ex principiis essentialibus orta, tripliciter sumitur in rebus. Primo modo per ordinem ad esse eius, cuius sunt principia;

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. II, cap. XXIX.

(2) *Contra gent.* lib. II, cap. XXX.

et sic alia est necessitas, quae sumitur a materia, et alia quae sumitur a forma. Secundo modo per ordinem ad partes materiae vel formae, si in quibusdam huiusmodi principia sunt composita. Tertio modo est necessitas ex principiis essentialibus per ordinem ad proprietates consequentes materiam vel formam; et sic corpus est quantum ratione materiae, et habet potentias activas ratione formae.

Necessitas ex agente. Huiusmodi necessitas spectari potest vel quantum ad ipsum agere, vel quantum ad effectum, qui actionem consequitur. In primo sensu similis est necessitati accidentis dimanantis a principiis formalibus, cum actio necessario dimanet a forma per quam agens est actu. Verum diversimode hoc contingit in actione immanente, et in actione transeunte; cum in primo casu sequatur necessitas ipsius actionis, quia ad eius esse nihil extrinsecum exquiritur, in quod actio terminatur. Necessario quippe sensatio sequitur sensum factum in actu per speciem sensibilem. Sed in secundo casu ex forma sequitur necessitas actionis quantum ad virtutem agendi: nam corpus calidum habet virtutem calefaciendi; minime vero necesse est, ut calefaciat; quia ab extrinseco impediri potest.

Necessitas quae est a causa agente in effectu vel in passo seu moto non solum dependet a movente; sed etiam a conditione ipsius mobilis recipientis actionem motoris. Nam si in passo non est potentia ad recipiendum effectum talis actionis, vel est impedita per contrarias dispositiones inhaerentes mobili, virtus agentis in agendo impeditur. Quare ad hoc ut sequatur effectus, necesse est, ut in passo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum, ut valeat ipsum transmutare ad contrariam dispositionem; quo in casu si effectus est contrarius naturali dispositioni patientis, erit *necessitas violentiae*; si est conformis, erit *necessitas ordinis naturalis*.

Necessitas ergo quae est ex agente potest dependere vel a sola dispositione agentis, vel a dispositione agentis et patientis; et ideo si huiusmodi dispositio fuerit absoluta et necessaria in utroque, erit absoluta necessitas in causa agente, sicut in his quae agunt ex necessitate et semper. Si non fuerit absolute necessaria, sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente, nisi ex suppositione utriusque dispositionis debitae ad agendum; sicut contingit in illis, quae impediuntur interdum in operatione, vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicuius contrarii; ideoque non operantur semper et necessario, sed ut in pluribus (1).

Animadversio pro solutione difficultatum. Cum prima pars quaestionis in eo innitatur, qued Deus ex dispositione suae liberrimae voluntatis mundum condiderit, et non necessitate naturae; secunda vero in hoc fundetur, quod Deus singulis rebus impresserit principium

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* loc. cit.

aliquod intrinsecum, quo ad proprios fines inclinantur et moventur per actiones procedentes a virtutibus ad unum determinatis; utraque pars impugnari potest illis difficultatibus, quae contra utriusque partis fundamenta in medium afferri solent, et quarum aliquae in superioribus a nobis enodatae sunt contra eos qui liberam creationem et rerum finalitatem negabant (1).

ARTICULUS II.

AN DEUS POSSIT ORDINARIUM NATURAE CURSUM IMMUTARE.

QUAESTIO DETERMINATUR. Explicata necessitate, quam res naturales tum in essendo tum in operando sibi vindicant, et constituta dependentia mundi a Deo tamquam a causa, quae ipsum in esse produxit per intellectum et liberam dispositionem suae voluntatis, sponte et vi sua oritur alia quaestio, quae pertractata et soluta tutam facilemque viam parat ad demonstrandum, miracula patrari posse a Deo, cui omnis natura prorsus subiecta est. Nimirum ambigitur, utrum Deus possit aliquid efficere praeter ordinem rebus inditum, non solum producendo aliquos effectus, posthabitis causis naturalibus, quae vel effectui ponendo impares sunt, vel de facto non adhibentur licet virtute rei perficiendae polleant; sed etiam naturales causas impediendo et coercendo, ne proprios producant effectus. Proposita quaestio, uti leviter consideranti facile patet, ita est solutu facillima, ut pene supervacanea videri posset, nisi obscurata fuisset ab erroribus et cavillationibus illorum philosophorum, qui impie dominationi divinae naturam subtrahere nituntur. Quare contra hos philosophos agminatim decertant Doctores Ecclesiae, quaestionemque multipliciter versant, ut in re ad religionem tuendam necessaria, Dei gloriosi infinita potentia ab impiorum conatibus vindicetur. Sic Aquinas noster demonstrat, posse Deum in rebus creatis aliquid operari praeter causas naturales, vel contra cursum naturae (2); vel paulo secus, posse Deum aliquid facere praeter ordinem rebus naturalibus inditum (3); vel posse Deum per se producere aliquos effectus absque causis proximis (4).

Errores philosophorum. In primis nobis occurrunt Pantheistae, quorum familiam ducit Spinosa, qui opinantur, res omnes mundanas esse necessarias emanationes, vel manifestationes Dei, et consequenter affirmant, leges naturae esse omnino immutabiles et necessarias, quippe quae nihil aliud sunt, nisi modi constantes et uniformes, quibus Deus

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 19, a. 3; *QQ. DD. De Pot.* q. 3, a. 15.
(2) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 6, a. 1.
(3) Cf. 1 p. q. 105, a. 6.
(4) Cf. *Contra gent.* lib. III, cap. XCIX.

necessario seipsum evolvit. Pantheistis adstipulantur Fatalistae et Deistae, quorum primi Deum necessitati subiiciunt, tum in mundi molitione, tum in legibus mundo imponendis; alteri divinam providentiam negantes, asserunt, Deum mundum a se conditum aut sibi ipsi reliquisse, aut legibus dumtaxat universalibus gubernare. Ad hos accedunt Materialistae, qui res ex materia necessaria ortas ducunt; ideoque tum rerum naturas, tum leges secundum quas res oriuntur et occidunt, absolute necessarias debere esse concludunt. Sic Vogt non timuit impudenter effutire, *leges naturaé esse vires barbaras, flecti nescias, et moralitatis benevolentiaeque expertes!*

Veteres philosophi. Nuper memoratus error, cui recentes Pantheistae, Fatalistae, Deistae, et Materialistae uno ore subscribunt, iamdiu traditus fuerat a veteribus, qui, uti testis est S. Thomas, illum ex triplici fonte diversimode ducebant; nimirum vel quia dixerunt, res corporatas non habere causam superiorem, quae sit eis principium essendi; vel quia licet admitterent, Deum esse causam per intellectum, tamen docebant, primam causam habere solum cognitionem universalem de rebus productis, in quantum cognoscit, se esse principium essendi omnibus; vel denique quia existimabant, Deum producere res necessitate naturae. Ex his tribus falsis dogmatibus deducebant, ordinem naturalem nullatenus a Deo mutari posse (1). Contra hos omnes errores veram doctrinam sequenti propositione statuimus.

PROPOSITIO.

Deus utpote causa prima et universalis omnium creaturarum, quas liberrime condidit, procul dubio potest contra naturalem ordinem unius rei ad aliam, aliquid efficere.

Prob. prop. Arg. I.^{um} Cum causae particulares et creatae in essendo et in operando dependeant a causa prima et universali, ordo qui enascitur ex habitudine alicuius causae ad suum effectum, consequenter est Deo subiectus. Atqui si ordo causae particutaris ad naturalem suum effectum non posset a Deo sapientissimo rerum gubernatore aliquando ex iusta causa immutari, ordo ille non esset Deo subiectus, nec a Deo procederet per arbitrium voluntatis. Ergo Deus potest aliquid facere praeter ordinem rebus naturalibus inditum, nempe aliquid operari contra ordinarium naturae cursum.

Arg. evol. Ex qualibet causa dimanat aliquis ordo in suos effectus, ideoque si species causarum multiplicantur, una multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut una causa continetur sub altera; et consequenter ordo causae inferioris continetur

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 6, a. 1.

sub ordine causae superioris, sed non vicissim: sicut ordo familiae, ut cum Aquinate loquamur, continetur sub ordine civitatis, et ordo civitatis sub ordine regni, sed non vicissim, ideoque paterfamilias est sub rectore civitatis, et hic sub rege. Quam ad rem, si ordo spectatur, prout dependet a Deo, contra hunc ordinem Deus non potest facere quicquam; deberet quippe facere contra suam praescientiam, aut voluntatem, aut bonitatem, quod est dictu absurdum. Quod si ordo dependet a causis particularibus, planum est, Deum posse contra ipsum aliquid efficere, cum talis ordo Deo sit subiectus, et ab Ipso ita procedat per liberam dispositionem suae voluntatis, ut constituere potuisset alium rerum ordinem. Quare contra hunc ordinem agere potest, prout ei placitum fuerit, vel producendo effectus causarum secundarum sine ipsis, vel aliquid efficiendo, ad quod causae secundae pertingere nequeunt (1). Hoc ita apertum exploratumque est, ut ipse incredulus Joannes Jac. Rousseau affirmare non dubitaverit, impium fore, si non esset absurdum, velle serio quaestionem hanc ultro citroque agitare, et eum qui negative ipsam solveret, non esse puniendum, sed potius cum dementibus claudendum (2).

Concludendum itaque est, ordinem universalem a Deo semel constitutum minime posse immutari, cum Deus omnia disposuerit per praescientiam perfectissimam, eiusque voluntas immutabilis sit. Hoc autem minime impedit, quominus ordo alicuius causae particularis ad suum effectum a Deo mutetur, si Deus ab aeterno et ex sua providentia libere disposuerit, fore immutandum, ut creaturae rationales, quae sunt finis proximus ceterarum rerum, melius convenientiusque ordinentur ad Ipsum tamquam ad finem ultimum universorum. Quare aliud est, ordinem agentium naturalium a Deo praevisum et constitutum non posse mutari, quod est verissimum; et aliud est, non potuisse a Deo praevideri, et ita disponi ut quandoque ad divinam virtutem luculentius patefaciendam Deus aliquid efficeret, vel non adhibitis causis secundis, vel quod a causis secundis fieri repugnaret, vel denique naturalem operationem causarum secundarum impediret, quod ultimum saepissime videmus ab ipsis causis secundis praestari, cum mutuo in agendo se impediant. Unde nihil Deus facere potest, quod sub ordine suae providentiae non cadat; sed optime potest cadere sub ordine suae providentiae, ut aliquid efficiat contra ordinem naturaliter rebus inditum seu unius rei ad aliam.

Haec distinctio neglecta et posthabita in causa fuit, quamobrem aliqui in diversos concesserint errores, quod sic notatur a S. Thoma:

(1) Cf. S. Thom. I p. q. 105, a. 6.

(2) En eius verba: « Cette question sérieusement traitée serait impie, si elle n'était absurde; ce serait faire trop d'honneur à celui, qui la résoudrait négativement, que de le punir: il suffirait de l'enfermer » (*Lettres de la montagne*).

« Quidam immobilitatem divini ordinis ad res ipsas, quae ordini subduntur, extendere conati sunt, dicentes, quod omnia necesse est esse, sicuti sunt, in tantum quod quidam dixerunt, quod Deus non potest alia facere, quam quae facit. Quidam autem e converso mutabilitatem rerum, quae divinae providentiae subiiciuntur in mutabilitatem divinae providentiae transtulerunt, de Deo carnaliter sentientes, quod Deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis... Alii vero contingentiam divinae providentiae subtraxerunt » (1).

Arg. 2.um Si Deus non posset aliquid facere contra communem et solitum naturae cursum, vel operando sine causis secundis eosdem effectus, quos ipsis mediantibus operatur et eodem ordine, vel producendo alios effectus et alio ordine, hoc exinde oriretur vel quod rebus Deus non fuisset essendi causa: vel quod licet res per intellectum produxisset, nihilominus de illis non propriam, sed communem cognitionem haberet, quatenus omnibus est causa essendi; vel demum quod res condidisset necessitate naturae. Iam vero nihil ex tribus sustineri potest sine absurditate. Ergo Deus potest arbitratu suo agere contra solitum naturae cursum.

Arg. evol. Propositio maior ex eo liquet, quod unum ex tribus commemoratis assumitur ab illis, qui contendunt ordinarium naturae cursum ita esse necessarium, ut a Deo haudquaquam variari possit. Neque minus manifesta erit propositio minor consideranti, et res omnes esse creatas a Deo, et Deum habere de omnibus propriam cognitionem, et demum cuncta effecisse non necessitate naturae, sed per intellectum et voluntatem. Iure ergo sic concludit S. Thomas: « His tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat necessitate naturae, sequitur quod potest praeter cursum naturae aliquid agere in particularibus effectibus, vel quantum ad esse in quantum aliquam novam formam inducit rebus naturalibus, quam natura inducere non potest, sicut formam gloriae, aut huic materiae, sicut visum in caeco; vel quantum ad operationem, in quantum retinet operationes rerum naturalium, ne agant quod natae sunt agere, sicut quod ignis non comburat » (2).

Confir. Ad eamdem veritatem evincendam afferri possunt omnia illa argumenta, quae demonstrant, Deum causam primam, agentem per intellectum, et a qua omnia participant causandi virtutem, posse per se nullis adhibitis causis secundis illos eosdem effectus causare, quos mediantibus particularibus causis producit (3).

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. XCVIII.
(2) *QQ. DD. De Pot.* q. 6. a. 1.
(3) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. XCIX.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. I.° Deus non potest agere contra naturam. Atqui si aliquid efficeret praeter ordinem rebus inditum, ageret contra naturam. Ergo Deus nihil efficere potest praeter ordinem rebus inditum.

Resp. *Dist. mai.* Deus non potest agere contra naturam universalem, *Conc.* Deus non potest agere contra naturam particularem, *Neg.* *Contradist. min.* Ageret contra naturam universalem, *Neg.* Ageret contra naturam particularem, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Natura universalis dicitur secundum ordinem causae universalis ad omnia inferiora agentia, et e contrario natura particularis dicitur secundum ordinem causae particularis ad particularem effectum. Porro si Deus faceret contra naturam universalem, hoc esset contra ordinem totius creaturae ad ipsum, quod evidenter a Deo effici nequit. Verum si Deus aliquid agit contra naturam particularem, hoc est contra ordinem unius creaturae ad aliam, qui ordo particularis, cum sit subiectus ordini universali, potest a Deo immutari propter ordinem universalem, nempe propter ordinem Dei, causae universalissimae, ad cunctas res creatas. Sic quod erit contra naturam particularem, non erit simpliciter contra naturam; quippe quod erit secundum naturam universalissimam, secundum quam omnia ordinantur in Deum. Ceterum contra naturas particulares etiam res naturales agunt, uti patet in omni corruptione causata a contrariis agentibus.

Doctrina a nobis exposita sic illustratur a S. Thoma: « Contra naturam particularem et Deus facit et etiam res naturales; quod enim ignis corrumpatur, contra naturam particularem huius ignis est; unde Philosophus dicit, quod corruptio, et senium, et defectus omnis contra naturam est. Contra naturam vero universalem nulla res naturalis agit; dicitur enim natura particularis secundum ordinem particularis causae ad particularem effectum; natura vero universalis secundum ordinem primi agentis in natura, quod est caelum ad omnia inferiora agentia. Cum autem nullum inferiorum corporum agat nisi per virtutem caelestis corporis, impossibile est, quod aliquod corpus naturale agat contra naturam universalem . . . Sicut ergo per virtutem caeli potest aliquid fieri contra naturam particularem, nec tamen hoc est contra naturam simpliciter, quia hoc est secundum naturam universalem; ita virtute Dei potest aliquid fieri contra naturam universalem, quae est ex virtute caeli; non tamen erit contra naturam simpliciter, quia erit secundum naturam universalissimam, quae consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas. Et ex hoc intellectu Augustinus dicit, quod Deus nihil contra naturam facit. Unde subiungitur, quia hoc est unicuique natura quod Deus facit » (1).

(1) *QQ. DD. De Pot.* q. 6, a. 1 ad 1.

Oppon. 2.° Sicut ordo iustitiae est a Deo, sic et ordo naturae. Atqui Deus non potest aliquid facere praeter ordinem iustitiae. Ergo nec potest aliquid efficere contra ordinem naturae.

Resp. *Dist. mai.* Idest ordo iustitiae et ordo naturae concordant in eo, quod ambo procedunt a Deo, auctore tum ordinis moralis, tum ordinis physici, *Conc.* Concordant in eo quod eodem modo ordinant res utrique ordini subiectas, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Sicut quaelibet causa particularis est a Deo, sic et quilibet ordo, cum ordo efflorescat ex habitudine causae ad suum effectum. Sed inter ordinem iustitiae et ordinem naturae hoc differt, quod iustitia principaliter consistit in debito ordine creaturae rationalis ad Deum; hinc Deus nihil potest agere contra ordinem iustitiae: ex adverso cursus naturae est secundum ordinem unius creaturae ad aliam; et contra hunc ordinem Deus agere potest (1).

Oppon. 3.° Ordo causae naturalis ad suum proprium effectum est illi essentialis. Atqui Deus non potest auferre a rebus, quod est ipsis essentiale. Ergo Deus non potest impedire, quominus causa naturalis producat proprium effectum, ideoque non potest mutare ordinem naturalem vigentem in rebus.

Resp. *Dist. mai.* Ordo causae ad suum effectum est illi essentialis, quatenus est essentiale causae naturali ordinari ad proprium effectum per virtutem agendi, *Conc.* Quatenus est essentiale causae naturali ordinari per ipsum actum agendi seu per productionem determinati effectus, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum quaelibet substantia naturalis necessario debeat esse activa, consequenter debet necessario ornari virtute agendi, per quam ordinatur ad determinatum effectum. Verum cum eius actio debeat recipi in subiecto a se distincto, ad hoc ut effectus exsurgat, posita virtute agendi in causa, potest effectus impediri propter contrariam dispositionem patientis, quod non est idoneum ad illam formam recipiendam; nihilominus ordo causae ad suum effectum naturalem integer remanet et immobilis. Ignis quippe semper ordinem dicit ad comburendum, sive comburat sive non comburat aliquod subiectum, quod potest esse vel abesse, esse accommodatum ad illam formam recipiendam vel secus. Quare S. Thomas merito sic propositae difficultati paucis occurrit: « Licet Deus faciat aliquem effectum praeter actionem causae naturalis, non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum: unde et in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino » (2).

Oppon. 4.° Perfectio et bonum universi est bonum ordinis, ad quem pertinet cursus rerum naturalium. Atqui Deus non potest agere

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 105, a. 6 ad 2.
(2) *QQ. DD. De Pot.* q. 6, a. 1 ad 20.

contra perfectionem et bonum universi. Ergo Deus non potest agere contra cursum rerum naturalium.

Resp. *Dist. mai.* Perfectio universi est bonum ordinis universalis, *Conc.* Est bonum ordinis particularis, *Neg. Contradist. min.* Deus non potest agere contra bonum particulare universi, *Neg.* Non potest agere contra bonum commune, *Conc.* et *Neg. cons.* Deus enim, agendo contra ordinarium rerum cursum, non aufert universalem ordinem, qui intercedit inter ipsum et res ab ipso conditas; sed solum removet ordinem cuiusdam causae particularis ad suum effectum, in quo minime consistit perfectio universi, cum saepissime ipsa agentia naturalia hunc ordinem particularem praepediant, quin perfectio universi aliquid detrimenti patiatur.

Oppon. 5.° Quae sunt contra ordinarium naturae cursum, sunt impossibilia. Atqui Deus non potest facere impossibilia. Ergo non potest agere contra consuetum naturae cursum.

Resp. *Dist. mai.* Quae sunt contra naturam, sunt impossibilia *simpliciter*, *Neg.* Sunt impossibilia *secundum quid, Conc. Contradist. min.* Deus non potest facere impossibile secundum quod impossibilitatem claudit, *Conc.* Deus non potest facere impossibile secundum quod impossibilitatem non claudit, *Neg.* et *Neg. cons.*

En quomodo S. Thomas difficultatem enodat: « Sicut Deus non potest facere, quod affirmatio et negatio sint simul vera; ita non potest facere, ea quae sunt impossibilia in natura, in quantum praedictum impossibile in se claudunt. Sicut patet quod mortuum vivificare, claudit in se contradictionem, si ponatur a principio intrinseco naturaliter mortuus ad vitam redire; nam de ratione mortui est quod sit privatus principio vitae: unde Deus hoc non facit, sed quod mortuus ab exteriori principio vitam iterato acquirat, quod contradictionem non includit: et eadem ratio est de aliis, quae sunt impossibilia naturae, quae facere potest » (1).

Oppon. 6.° Illa ad quae non est potentia passiva et receptiva in natura, fieri nequeunt in ipsa. Atqui ad ea quae sunt contra naturalem rerum cursum, non est potentia in natura. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Illa ad quae non est potentia passiva in natura, fieri nequeunt ab agente naturali, *Conc.* Fieri nequeunt ab agente supernaturali, *Neg. Contradist. min.* Ad ea quae sunt contra naturae cursum, non est potentia per ordinem ad causam supernaturalem, *Neg.* Non est potentia per ordinem ad causas naturales, *Conc.*

Explico. Ut distinctio rite intelligatur, placet afferre ipsa verba S. Thomae, quae sic habent: « Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eamdem rem potest perducere in altiorem effectum: et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad

(1) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 5.

diversos agentes. Unde nihil prohibet, quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest: et ista vocatur *potentia obedientiae*, secundum quod quaelibet creatura Creatori obedit » (1).

Oppon. 7.° Cursus naturae constitutus fuit ab ipsa sapientia et voluntate divina. Iam vero Deus non potest aliquid facere contra id quod est constitutum a sua sapientia et voluntate. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Ordo naturae constitutus fuit ab ipsa sapientia divina, quae praeordinavit in sua aeterna voluntate quandoque se aliter, propter causam aliquam, operaturam esse, *Conc.* Sine hac praeordinatione, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Ordo mundanus seu cursus naturae sane fuit a Deo ab aeterno praeordinatus; ita tamen, ut Dei voluntas ab aeterno simul determinavit aliquid efficiendum esse praeter ordinem rebus inditum propter bonum creaturae rationalis, quae sic melius cognosceret potentiam divinam. Hoc autem neque est agere contra suam voluntatem, neque voluntatem mutare; nam tum ordinarius naturae cursus, tum effectus ille praeter cursum naturae a Deo causatus dependet ab eodem actu potentissimae et immutabilis voluntatis Dei.

Haec doctrina, quae et maxime quaestionem illustrat, et plurimas difficultates radicitus evellit, sic dilucide proponitur ad Aquinate nostro: « Si quis dicat, quod, cum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius, et praeter ordinem ab ipso institutum operetur in rebus, effectus absque propriis causis producendo, ex ipsa rerum natura refelli potest. Ordo enim inditus rebus a Deo, vel secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique, vel secundum id quod est semper. Multae enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materiae indispositionem, vel propter aliquod fortius agens, sicut cum natura in homine generat digitum sextum. Non autem propter hoc deficit aut mutatur providentiae ordo: nam et hoc ipsum quod naturalis ordo institutus secundum ea quae sunt frequenter quandoque deficiat, providentiae subest divinae. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo, quod est frequenter, ad id quod est raro absque mutatione providentiae divinae; multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest sine suae providentiae praeiudicio praeter ordinem rebus naturalibus inditum a Deo. Hoc enim ipsum ad suae virtutis manifestationem facit interdum; nullo enim modo melius manifestari potest, quod tota natura divinae voluntati subiecta est, quam ex hoc quod quandoque ipse

(1) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 18.

praeter naturae ordinem aliquid operatur. Ex hoc enim apparet, quod ordo rerum processit ab eo, et non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem » (1).

Oppon. 8.° Natura dicitur a Philosopho causa ordinationis in omnibus. Sed Deus non potest facere aliquid nisi ordinatum. Ergo non potest facere aliquid contra naturae cursum.

Resp. *Dist. mai.* Natura est causa ordinationis in omnibus rebus, quae ad naturam pertinent, *Conc.* Est causa ordinationis in omnibus creaturis simpliciter, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Siquidem Philosophus loquitur de ordine, qui viget in natura visibili, et rite affirmat, naturam esse causam ordinationis in omnibus rebus, idest Deum impressisse rebus naturalibus principium aliquod intrinsecum, per quod quaelibet res contendit ad finem sibi constitutum ab Auctore naturae. Verum res visibiles proxime ordinantur ad bonum creaturae rationalis; et sic Deus in bonum hominis quandoque mutat ordinem agentium particularium visibilium, ut haec mutatio hominem iuvet ad suum finem assequendum.

Oppon. 9.° Quae sunt contra principia rationis creatae a Deo fieri nullatenus possunt, eo quod sunt impossibilia. Atqui etiam quae sunt contra principia naturae a Deo conditae, sunt impossibilia. Ergo Deus non potest agere contra cursum naturae.

Resp. *Dist. mai.* Quae sunt contra principia rationis, non possunt fieri a Deo, quia sunt *simpliciter* impossibilia, *Conc.* Quia sunt *secundum quid*, seu huic vel illi impossibilia, *Neg. Contradist. min.* Quae sunt contra principia naturae, sunt simpliciter impossibilia, *Neg.* Quae sunt contra principia naturae sunt impossibilia secundum quid, nempe huic vel illi causae, *Conc.* et *Neg. cons.*

Oppon. 10.° Conveniens est ut cursus naturae servetur. Atqui Deus non potest agere, nisi id quod est conveniens. Ergo Deus non potest mutare cursum naturae.

Resp. *Dist. mai.* Conveniens est ut cursus naturae servetur, secundum quod est a divina providentia ordinatus, *Conc.* Independenter ab ordinatione divinae providentiae, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Nam licet conveniens sit ut cursus naturae servetur; nihilominus, cum talis ordo fuerit a Deo constitutus cuius voluntati subiicitur, huiusmodi cursus servari debet secundum quod est a divina providentia constitutus: unde si ordo divinae providentiae requirit, ut aliquid diversimode agatur, hoc non erit inconveniens, sed convenientissimum, quia a Deo sic praeordinatus fuit cursus naturae.

Oppon. 11.° Quod est impossibile per se, est magis impossibile quam illud quod est impossibile per accidens. Atqui Deus non potest facere id, quod est impossibile per accidens; sicut non fuisse quod

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. XCIX, fine.

fuit. Ergo non potest facere quod est contra naturae cursum, quod est impossibile per se; sicut caecum videre.

Resp. *Dist. mai.* Quod est per se impossibile, est magis impossibile quam illud quod est impossibile per accidens, si impossibile per accidens reducitur ad impossibile *secundum quid, Conc.* Si impossibile per accidens reducitur ad impossibile *simpliciter, Neg. Contradist. min.* Deus non potest facere quod est impossibile per accidens, si impossibile per accidens reducitur ad impossibile secundum quid, *Neg.* Si reducitur ad impossibile simpliciter, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Ratio distinctionis sic proponitur a S. Thoma: « Omne per accidens reducitur ad aliquid quod est per se: unde nihil prohibet, aliquid quod est per accidens, ad id quod est per se reductum, esse magis tale. Sicut nix sua albedine disgregat visum magis quam albedo parietis, eo quod albedo nivis est maior albedine parietis: similiter remotio cursus Socratis est impossibilis per hoc quod reducitur ad hoc impossibile per se; praeteritum non fuisse, quod contradictionem implicat: unde nihil prohibet hoc esse magis impossibile, quam id quod est impossibile alicui, quamvis non sit impossibile per accidens » (1).

Oppon. 12.° Ordo universi est bonum maius, quam bonum alicuius hominis particularis vel alicuius gentis. Atqui Deus non potest ordinare maius bonum ad minus bonum. Ergo Deus non potest mutare cursum naturae in bonum hominis.

Resp. *Dist. mai.* Ordo communis totius universi est maius bonum, quam bonum alicuius hominis, *Conc.* Ordo unius agentis particularis ad aliam rem particularem, est maius bonum quam bonum hominis, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Siquidem quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est ex ordine unius particularis reï ad aliam.

Oppon. 13.° Totus naturae cursus procedit a sapientia divina sicut artificiata ab arte humana; natura quippe est *ratio artis divinae indita rebus, quae tendunt ad proprios fines.* Atqui artifex non facit aliquid contra artem suam, nisi per errorem. Ergo Deus nihil facit contra ordinarium naturae cursum.

Resp. *Dist. mai.* Natura rerum procedit ab arte divina, ita tamen ut illa ars non explicet totam suam virtutem in rerum productione, *Conc.* Ita ut ars divina exhauriatur a rebus naturalibus secundum artem productis, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Res naturales, uti post S. Augustinum saepe explicat Aquinas, referuntur ad Deum, sicut artificiata ad artem. Verum, cum divina sapientia sit infinitae perfectionis, non exhauritur in rerum productione, ideoque Deus secundum artem suam potest alio modo

(1) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 16.

aliquid operari, quam cursus naturae postulat. Quocirca Deus nullo pacto dici potest, facere contra suam artem, cum et ipse homo possit aliud artificiatum facere per suam artem, secus ac prius fecit.

SCHOLION. Deus non agit contra naturam, quando mutat ordinarium cursum naturae. Quandoquidem Deus operans in rebus praeter consuetum naturae ordinem, vulgo dici solet, operari contra naturae cursum, declarandum est cum S. Thoma, utrum stricte dici possit, huiusmodi Dei operationes esse contra naturam, quemadmodum dicitur esse contra naturam corporis gravis, si movetur sursum per pulsum alicuius impellentis. Cum autem ea quae fiunt in aliquo contra eius naturam seu inclinationem, dicantur violenta, consequenter proposita quaestio eo recidit ac si quaeratur, utrum Deus, agendo praeter ordinem rebus inditum, proprie inferat violentiam; est enim violentum, iuxta Philosophum (*Ethic.* lib. III, cap. 1): *Id cuius principium est extra nil conferente vim passo.*

Quaestioni sic determinatae et propositae respondendum est negative. Actio quippe primae causae nunquam potest esse contra naturam alicuius rei ab ipso conditae, cum omnes res, quae essentialiter et sub omni respectu subiectae sunt Deo, vi propriae naturae ordinentur ad quamlibet formam a Deo recipiendam. Unde id quod Deus in rebus operatur, iure dici potest, esse supra earum naturam, minime vero contra naturam; nam in creaturis est *potentia obedientiae* ad omnes divinos effectus recipiendos, et haec potentia ex essentiali ordine subiectionis creaturae ad Creatorem dimanat. Quocirca merito S. Augustinus ait: « Deus Creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit; quia id est naturale cuique rei, quod facit, a quo est modus, numerus, et ordo naturae » (1).

Proposita veritas profunde declaratur, et multiplici argumentorum conclusione vindicatur a S. Thoma, qui ita disserit. Cum Deus sit actus purus, et ex adverso creaturae potentiam aliquam copulatam habeant, Ipse comparatur ad omnia sicut movens ad motum, et activum ad id quod est in potentia. Iam vero si aliquid est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis, id quod imprimitur in eo ab illo agente, non potest dici contra naturam ipsius, licet interdum sit contrarium particulari formae, quae corrumpitur per huiusmodi actionem. Ergo quidquid a Deo fit in rebus creatis, non est contra naturam, tametsi videatur esse contra ordinem proprium alicuis naturae (2). Nimirum creatura a sua natura habet, ut eius potentia actuari possit vel ab agente naturali proportionato, vel a Deo. Ergo sive moveatur ab agente naturali proportionato, sive a Deo,

(1) S. Aug. *Contra Faust.* lib. XXVI, cap. III.
(2) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. C.

eius motus erit secundum naturam, et non contra naturam. Hoc evidentius fiet, si consideretur, quod numquam potest esse contra naturam instrumenti, ut moveatur a principali agente ad opus perficiendum, quod causa principalis molitur, cum ratio instrumenti postulet ut ipsum deserviat principali agenti, quando movetur ab eo. Porro omnia agentia creata comparantur ad primum agens, tamquam eius instrumenta. Ergo non erit contra naturam rerum creatarum, quando a Deo moventur quocumque modo.

ARTICULUS III.

DE NATURA MIRACULI.

QUAESTIO CIRCUMSCRIBITUR. Mutationes illae, quas Deus in natura operatur sine agentibus naturalibus seu praeter ordinem inditum rebus, vocantur miracula; ideoque accurate a nobis definienda est ratio et natura miraculi, ut rite secernamus opera vere miraculosa ab illis, quae quamdam similitudinem cum veris miraculis gerunt, licet stricte miracula minime dici queant. Sic tutam parabimus viam ad miraculorum possibilitatem adstruendam et a nefariis impiorum conatibus vindicandam. Quaestio haec de miraculis a philosopho christiano praeteriri nullo pacto debet, quippe quae ad tuendam religionem est maxime necessaria. Cum enim finis miraculorum sit patefactio divini alicuius iudicii, vel divinae potentiae ac voluntatis circa rerum gubernationem, et praesertim confirmatio alicuius doctrinae supernaturalis, ut homines per assensum fidei certi fiant de eius veritate, quam ratione assequi nequeunt; increduli omnes odio religionis et fidei inflammati contra miracula catervatim impetum faciunt, vel eorum possibilitatem prorsus negando, vel eorum germanam rationem corrumpendo et obscurando. Sic bellum quod miraculis indicunt, fidei christianae et divinae revelationi iure indictum putant. Uti enim sapienter monet Aquinas: Quia ea quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis: ut dum aliquis facit opera, quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo; sicut cum aliquis defert literas annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur » (1).

Quocirca ut ordine procedamus, primo declarabimus ad mentem SS. Patrum et Scholasticorum germanam miraculi definitionem; deinde falsas quasdam miraculorum notiones et definitiones recensebimus easque summatim refellemus.

(1) 3 p. q. 43, a. 1.

Nominalis definitio miraculi. Miraculum, si nominis explicatio quaeritur, dictum est a mirando, et adhibetur ad significandum id quod in nobis admirationem causat; et cum admiratio per hoc ciatur in nobis, quod, cognito et viso aliquo effectu, ignoramus causam, miraculum dicimus esse aliquid a nobis visum, cuius causam minime cognoscimus. Verum causa esse potest ignota vel absolute et sua vi ac natura, idest secundum se, vel relate ad hunc vel illum hominem, idest quoad nos. Si primum, tunc habetur proprie dictum miraculum; quod nempe per se natum est, admirationem in omnibus excitare. Sin alterum, tunc habetur miraculum non stricte, sed latiori sensu dictum, idest aliquid mirabile seu mirum, quod potest esse mirum uni et non alteri, si unus ignorat causam, et alter illam cognoscit. Sic si quis ignorat virtutem lapidis magnetis, miratur, cum videat illum ad se allicere et trahere ferrum; cum e contrario nihil miratur ille, qui huiusmodi virtutem perspectam habet. At si causa est per se occulta, tunc erit ignota omnibus, et opera, qnae ab ipsa praeter ordinem patrantur, proprie dicuntur miracula, quasi habentia in se admirationis causam. Causa autem per se occulta est Deus, qui secretissime in omnibus operatur. Ergo proprie miracula dicuntur, quae a Deo patrantur praeter causas nobis notas (1).

Definitio realis. Miraculum definitur a S. Augustino: *Aliquid arduum, insolitum, supra facultatem naturae, et praeter spem admirantis apparens* (2). S. Augustino concinens Angelicus Magister miraculum brevius definivit: *Quod fit praeter ordinem totius naturae creatae* (3). Horum Doctorum definitiones complexi, posteriores Theologi miraculum vulgo descripserunt: *Opus sensibile, stupendum, ordini providentiae consueto, et naturae legibus contrarium.* Quocirca ad verum miraculum habendum requiritur, ut opus sit supernaturale, sensibile, et insolitum. Huiusmodi conditiones seu melius proprietates ac notae veri miraculi ex ipso fine, ob quem Deus miracula patrat, erui possunt. Miracula quippe fiunt, vel ad probandam aliquam veritatem, vel ad manifestandam divinam virtutem. Iam vero ut hoc obtineatur, opus debet esse eiusmodi, ut a nulla creatura effici possit; secus ambigeretur, an testimonium redditum sit a Deo vel a creatura; deinde debet esse praeter consuetum ordinem; secus pertineret ad rationem generalem divinae gubernationis, et non esset testimonium alicuius veritatis vel virtutis divinae; demum debet hominibus manifestari; nam testimonium quod ignoratur, nullum est. Ergo veri nominis miraculum tribus memoratis characteribus praeditum sit oportet.

Occurritur dubiis. Et primo quidem quod miraculum dicatur opus

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 6. a. 2, ubi nomen miraculi declaratur.
(2) S. August. *De Trin.* lib. III, cap. V.
(3) I p. q. 110, a. 4.

arduum, hoc non est dictum propter dignitatem et magnitudinem rei, in qua fit, sed per comparationem ad facultatem potentiamque naturae, quam opus miraculosum excedit (1). Similiter, uti notat S. Thomas: « Insolitum, quod in definitione miraculi ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum naturae cursum. Unde si quotidie caeci illuminarentur, nihilominus miraculum esset, quia praeter cursum naralem, qui nobis est consuetus, contingeret » (2).

Quocirca minime dici potest miraculum, quodcumque opus a causis naturalibus procedat, licet a nobis eius causa ignoretur; neque etiam dici potest miraculum quidquid Angeli contra leges naturae suis propriis viribus agunt; nam Angeli a Deo creati sunt, ideoque eorum vires; cum contra miraculum supergredi debeat vires totius naturae creatae: « Ex hoc, ait Aquinas, aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere, nisi Deus, quia quidquid facit Angelus, vel quaecumque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae, et sic non est miraculum » (3). Quod si ageretur de miraculo late dicto, nempe de aliquo effectu, qui superat facultatem et cognitionem humanam, evidenter in hoc casu non solum Angeli boni, sed etiam mali spiritus nempe daemones patrare possent miracula.

Unde S. Thomas, postquam docuerit, daemones non posse patrare vera miracula, subiungit: « Dicitur quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem; et sic daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo in quantum facit aliquid, quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari » (4).

Divisio miraculorum. Cum nihil dici queat miraculum per ordinem ad divinam potentiam, nam quodcumque factum, divinae potentiae comparatum, minimum est, sed miraculum dicatur per ordinem ad facultatem naturae, quam supergreditur; merito statui possunt varii gradus et ordines in miraculis, secundum quod unum est altero maius, eo quod magis excedit facultatem naturae (5). Iam vero miracula,

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 105, a. 7 ad 2.

(2) 1 *Sent.* Dist. 18, q. 1, a. 3 ad 2.

(3) 1 p. q. 110, a. 4; cf. etiam *QQ. DD. De Pot.* q. 6, a. 3; *Contra gent.* lib. III, capp. CI-CII.

(4) 1 p. q. 114, a. 4. Quid possint Angeli per gratiam in operationibus miraculosis, explicatur a S. Thoma, *QQ. DD. De Pot.*, q. 6, a. 3.

(5) Clarkius reprehendit illos, qui varios gradus in miraculis agnoscunt, eo quod cuncta miracula, quae sunt supra vires cuiuslibet creaturae, et ad Deum referuntur, aequalia esse debent. Sed frustra est, quia, uti notavimus, diversi gradus miraculorum non desumuntur ab ordine ad divinam potentiam.

secundum quod magis vel minus remota sunt a facultate naturae, tripartitam habent divisionem. Quaedam enim dicuntur miracula secundum substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, quod natura nullo modo facere potest; et ista tenent supremum locum in miraculis. Quaedam excedunt facultatem naturae non quoad id quod fit, sed quoad subiectum in quo fit, sicut mortuum resuscitare, vel caecum illuminare. Natura enim potest vitam causare, sed non in mortuo, et potest visum praestare, sed non caeco; et haec medium sibi vindicant locum. Demum quaedam naturam excedunt quantum ad ordinem et modum faciendi, sicut cum aliquis subito per virtutem divinam curatur a febri sine consueto processu naturae; et haec postremum locum occupant in miraculis (1). Quare miraculum aliud dicitur *secundum substantiam*, aliud *secundum subiectum,* et denique aliud *secundum modum*, eo quod superat vires naturae vel essentia sua, vel propter conditionem subiecti in quo fit vel propter modum, quo res fit (2). Et inde est quod miracula primi et secundi generis dicantur etiam miracula *secundum rem;* miracula vero tertii generis dicantur miracula *secundum modum.*

Alia miraculorum partitio. Praeter divisionem superius memoratam alia in operibus miraculosis adhiberi solet distinctio, de qua meminit S. Thomas, quaeque etiam tripartita est; quaedam enim miracula dicuntur fieri *supra naturam*; quaedam *contra naturam;* quaedam demum *praeter naturam.* Dicuntur quaedam miracula esse supra naturam, quando in effectum a Deo patratum natura nullo modo potest, vel quia forma a Deo inducta, a natura prorsus induci nequit, sicut forma gloriae, quam corporibus electorum inducet Deus; vel quia licet natura illam formam possit in aliquam materiam inducere; nihilominus non potest in istam. Sicut natura vitam causare potest, minime vero in hoc mortuo. Contra naturam dicitur esse miraculum, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum, quem Deus operatur. Sicut quando, remanente virtute comburendi in igne, conservavit incolumes pueros in fornace. Praeter naturam dicitur esse miraculum, quando Deus producit effectum, quem natura producere potest, sed producit aliquo modo, quo natura eum efficere nequit. Sicut cum ad invocationem alicuius Sancti statim aegrotus curatur, quem natura non statim, sed successive curare posset (3).

Miraculi perversae definitiones. Genuina miraculi notio, quam nos a SS. Patribus et Ecclesiae Doctoribus hausimus, subversa fuit primum ab incredulis, qui ex praepostera miraculi definitione nitebantur concludere, non esse nisi effectus causarum naturalium quae a Christianis

(1) Cf. S. Thom. I p. q. 105, a. 8; *Contra gent.* lib. III, cap. CI.
(2) Cf. Benedictum XIV, *De Canon. Sanctorum*, lib. V, p. I. cap. IV.
(3) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 6, a. 2 ad 3.

habentur ut miracula, deinde etiam depravata fuit a quibusdam Christianis scriptoribus, qui quasdam miraculi definitiones arbitratu suo excogitarunt, putantes, posse facilius adversariorum conatus retundere, eorumque difficultates disiicere.

Definitio Spinosae. Ad incredulos quod attinet, in primis nobis examinanda occurrit definitio Spinosae, quam increduli omnes et Deistae vulgo amplexati sunt. Is enim constanter suo pantheismo et fatalismo miraculum definivit: *Opus naturae, cuius naturalem causam exemplo alterius rei solitae explicare non possumus, vel saltem ille non potest qui miracula narrat* (1). Spinosiana haec descriptio miraculum, quod verbis adstruere videtur, re pessumdat et e medio tollit; nam illud quod est per se et absolute mirabile, idest cuius causa per se est ignota, et superat captum hominis, male permiscet cum eo quod est mirabile respective, idest cuius causa, non quia superat naturam, sed quia a nobis ignoratur, admirationem gignit; ideoque si commentum Spinosae verum esset, miracula numero crescerent, secundum quod hominum ignorantia cresceret. Verum non ita est, nam, uti vidimus, miraculum illud dicitur stricte, cuius causa omnem naturam creatam supergreditur, ideoque est nobis simpliciter et absolute occulta.

Definitio Lockii. Cum definitione Spinosiana congruit definitio miraculi a Lockio prolata, a quo miraculum descriptum est: *Operatio incurrens in sensus, quae cum spectatoris captum superet, eiusque iudicio cum constituto naturae cursu pugnet, ab eo divina censetur* (2). Ergo, iuxta Lockianam sapientiam, a iudicio spectatoris dependet, ut aliquod opus in miraculis habeatur; et cum plures spectatores possent diversam ferre sententiam, idem opus iure deberet haberi simul et verum et fictum miraculum. Uti cuilibet vel leviter consideranti in promptu est, memoratae incredulorum definitiones et ceterae istis simillimae in eo a veritate abhorrent, quod sanciant, miraculum esse effectum causarum naturalium, quae nobis occultae sunt; cum contra miraculum sit effectus unius causae primae praeter ordinem omnium causarum secundarum agentis. Nam, sicuti proxime explicavimus, solus Deus, cui universa natura subiecta est, potest patrare miracula.

Mallebranchius, Houtevilleus. Ut aliquid breviter de scriptoribus christianis dicamus, reprehendenda nobis omnino videtur sententia Mallebranchii affirmantis, *miracula saepe esse consecutiones quarumdam legum generalium, quae nos latent* (3). Quod enim leges generales consequitur, a causis naturalibus efficitur, ideoque in miraculis haberi nequit; nam miraculum est opus a Deo patratum praeter consuetum

(1) Spinosa, *Tract. theologico-politicus,* cap. VI.
(2) *Sermo de miraculis.*
(3) *Entretiens sur la Métaph.* Entret. 8.

naturae cursum. Neque minus falsa est sententia, quam de natura miraculi in medium protulit Houtevilleus, qui postmodum aperte significavit, se non proposuisse quid ipse sentiret, sed dumtaxat voluisse absurdam Spinosae theoriam argumento, ut aiunt, *ad hominem* refellere. Docet autem memoratus auctor, Deum in ipsa mundi creatione constituisse generales quasdam leges, secundum quas ita causas naturales disposuit, ut ex primaeva mundi constitutione non solum phaenomena ordinaria, sed etiam extraordinaria, quae miracula vocantur, statis temporibus necessario ortum haberent (1).

Haec doctrina a Mallebranchii placitis ducta, lubrica est, et ad destructionem effectus miraculosi, quem defendere conatur, revera perducit. Etenim cum miracula, uti saepe inculcavimus, esse debeant effectus omnem causarum creatarum virtutem superantes, impossibile prorsus est, aliquod miraculum ortum ducere a causis naturalibus, etiamsi ab illis dimanat ut phaenomenon extraordinarium, cum haec duo, nempe superare omnem virtutem causarum creatarum, et consequi causas naturales, adversis frontibus pugnent. Quare vel in miraculis tuendis propugnandum est cum Ecclesiae Doctoribus, horum eventuum unice Deum esse effectorem, qui operatur praeter omnia naturalia agentia, ideoque causam eorum esse absolute et simpliciter occultam: vel in castris Spinosae ceterorumque incredulorum militandum, qui miracula revocant ad eventus mere naturales, quorum causas nos ignoramus. Sic dum miracula verbis videntur concedere, rem per nomen significatam radicitus subvertunt, et mirum seu mirabile, quod a nostra ignorantia dependet, perperam admodum commiscent cum miraculo, quod ab omnipotenti virtute Dei promanat.

ARTICULUS IV.

DE POSSIBILITATE MIRACULORUM.

QUAESTIO DEFINITUR. Miraculum dicitur et est opus cuius effectio superat vires cuiuslibet naturae creatae et creabilis, ideoque auctorem sibi vindicat causam increatam, nempe Deum. Unde quaestio de possibilitate miraculorum eodem omnino recidit, ac si quaeratur, an Deus conditor totius creaturae tum visibilis tum invisibilis, cuius infinita virtus agendi a nullo effectu quantumvis perfectissimo mensurari et exhauriri potest, aliquid agere valeat in rebus a se conditis, quod a nulla causa creata, quae est limitatae et definitae virtutis, effici possit, ideoque Deo competat aliquid efficere praeter ordinem rebus inditum seu contra consuetum naturae cursum. Problema sic propositum et definitum nullam pati potest difficultatem; nam negare Deo potestatem

(1) Cf. *La religione cristiana provata dai fatti*, lib. I, cap. VI.

patrandi miracula, idem esset quam vel virtutem divinam, quae immetata est et infinita, similem facere virtutis limitatae creaturarum; vel decernere, creaturas a Deo productas ex nihilo esse ab ipso in agendo patiendoque independentes; vel demum tueri, Deum ita ordinem rerum ab aeterno disposuisse, ut actu suae potentissimae et liberrimae voluntatis non potuerit simul disponere a se in secutura temporum differentia aliquid factum iri praeter naturalem rerum ordinem ad suam potentiam hominibus luculentius manifestandam, et ad testimonium alicui occultae veritati exhibendum.

Haec omnia sunt ita perspicue dictu absurda et impossibilia, ut qui Deo potestatem faciendi miracula adimat, ab ipso J.-J. Rousseau dignus habitus sit, ut sub dementium tecto recipiatur. Quare videri posset supervacaneum, quaestionem hanc agitare, praesertim cum a nobis iam demonstratum superius sit, Deum posse agere contra ordinem rebus naturalibus inditum. Verum, cum increduli omnes contra miraculorum possibilitatem quadrato agmine impetum faciant, quippe quod miracula veritati Religionis Christianae luculentissimum praebent testimonium, non erit abs re paucis quaestionem iam solutam iterum sub propria forma tractare, ut hostium Christiani nominis petulans audacia et temeritas magis ac magis coerceatur.

Adversarii miraculorum. Cum omnes increduli et Christianae Religionis osores miracula impugnent, et inter fabulas mythosque ea amandent, si in animum induceremus, cunctos recensere, qui miraculorum possibilitatem denegant, omnium incredulorum retexendus nobis esset catalogus. Increduli quippe qui miraculi nomen apud Christianas gentes delere non possunt, ut rei per nomen significatae, praesertim apud imperitorum vulgus bellum indicerent, a falsa miraculi notione declaranda inceperunt, ita ut, iuxta eorum scita, nihil aliud esset miraculum, nisi opus a natura egrediens, cuius causa nobis ignota manet, et sic ad neganda veri nominis miracula viam sibi paravere. Quare ut aliquos solummodo ex recentioribus nominemus, Deum posse miracula efficere, perfracte negant omnes Pantheistae, quorum agmen ducit Spinosa. Cum enim Pantheistae doceant, leges naturae esse modos immutabiles, quibus *Absolutum* sese evolvit ac manifestat, congruenter suis placitis decernunt, nihil posse in natura contingere, quod a consueto naturae cursu alienum sit.

Pantheistis adstipulantur tum Hobbesius et Lockius, tum omnes Deistae et increduli recentes, qui veterum Fatalistarum ritu divinam providentiam inficiantur; nam si Deus peculiarium eventuum nullam procurationem habet; consequenter patrare miracula non poterit, quae particulares certe eventus respicere debent. His adiungendi sunt Rationalistae, quorum deliramenta in unum collegit Strauss, qui decernere ausus est, narrationes illas Evangeliorum non esse historicas, quae legibus per experientiam cognitis adversantur, cum impossibile sit,

aliquid contingere, quod legibus experientiae adversum sit. Demum possibilitatem miraculorum negant Materialistae et Positivistae, qui conclamant, omnes eventus mundanos omnesque rerum mutationes et vicissitudines esse necessarias evolutiones materiae.

Ut pro aliis loquatur, ita adversus miracula crepat Büchner: « Optimo iure licet nobis maxima firmitate scientiae asserere, nullum dari miraculum, sed quidquid fit, quidquid factum est, et quidquid fiet, fieri, factum esse, et factum iri non alio modo quam naturali ». Ad hos omnes errores refellendos sequentem statuimus propositionem.

PROPOSITIO.

Deus ex dispositione suae liberrimae voluntatis potest miracula patrare (1).

Prob. prop. Tunc habetur miraculum, cum Deus vel aliquid operatur in natura, quod a nulla causa creata effici valeat, vel impedit aliquem naturalem effectum, qui a causa creata naturaliter agente proficisci deberet. Atqui evidentissime Deus potest utrumque praestare. Ergo Deus potest patrare miracula.

Arg. evol. Ad propositionem maiorem quod attinet, cum miraculum veri nominis in eo consistat, quod sit opus superans virtutem cuiuslibet causae finitae, ideoque expostulet effectorem infinita potentia pollentem; patet, causam infinitae virtutis dupliciter posse miracula patrare; vel nimirum, efficiendo aliquam formam, quam nulla virtus creata efficere possit, uti formam gloriae in corpore humano, et virtutem visivam in caeco; vel impedire effectum naturalis agentis, qui a causa creata impediri nequeat, uti impedire ignem, quominus comburat corpus humanum ipso circumventum. Neque minus in perspicuis habenda est assumptio. Cum enim Deus sit causa immetatae virtutis, immo sit ipsa virtus ad nullum genus determinata in causando, longe praetergreditur omnem modum virtutis finitae, ideoque potest ea praestare, quae praeterlabuntur omnem virtutem finitam, quae habet proportionem cum determinatis effectibus et cum determinatis subiectis. Siquidem nullus effectus potest adaequare virtutem causae universalissimae totius entis, quae infinita est, et nullos in agendo cognoscit limites nullamque dependentiam; et consequenter potest in rebus efficere id, quod a nulla causa particulari, quae indiget subiecto suae actionis, praestari potest; uti enim notat S. Thomas: « Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eamdem rem potest perducere in altiorem effectum » (2). Ex alia parte cum causae particulares non possint agere

(1) Quod miracula non possint patrari nisi a solo Deo, demonstratur a S. Thoma. *Contra gent.* lib. III, cap. CII et I p. q. 110, a. 4.

(2) *QQ. DD. De Pot.* q. 6, a. 1 ad 18.

quicquam independenter a causa prima, a qua receperunt esse et virtutem agendi, possunt a Deo impediri in agendo per simplicem divinae cooperationis subtractionem, eo quod nulla creatura potest aliquid efficere sine actuali Dei cooperantis influxu.

Confir. ex eo quod Deus libere constituit ordinem in mundo; ideoque nihil prohibet, quominus aliquid agat contra ordinarium naturae cursum, et consequenter patret miracula.

Occurritur adversariis. Osores miraculorum, qui omnem fidem divinam e medio tollere et interimere impie conantur, ut miracula tutius inficiari valeant, recurrunt ad immutabilitatem divinae voluntatis, quam gloriose videntur extollere. Argumentantur enim in hunc ferme modum, si substantia difficultatis spectatur: Voluntas Dei est immutabilis. Atqui mutaretur, si aliquid efficeret contra ordinem a se statutum in mundo. Ergo Deus nihil efficere potest contra consuetum naturae cursum, ideoque miracula impossibilia sunt.

Haec adversariorum fallax et captiosa argumentandi ratio innititur in falso perversoque conceptu libertatis divinae, quam immutabilitati opponunt, ut deducant, voluntatem Dei immutabilem non posse quidquam extra se libere velle. Quare ad probandum, mundum processisse a Deo necessitate naturae, utuntur argumento, quod huius mox memorati simillimum est. Verum frustra sunt, nam cum actus divinae voluntatis sit essentialiter unus et immobilis, utpote cum simplicissimo essendi actu identificatus, praecise ex sua infinita actualitate et perfectione habet, ut possit velle vel nolle producere aliquid extra se, velle potius hoc quam illud. Unde cum ab aeterno voluerit, peracta mundi creatione, vigere determinatum rerum ordinem in rebus mundanis, hoc velle potuerit, sive cum aliqua exceptione, sive sine ulla exceptione; et per consequens si aliquid a Deo fit contra ordinem ab aeterno in rebus libere constitutum, id procedit ab illo eodemque actu in se immutabili, quo voluit et naturalem illum ordinem, et illam determinatam exceptionem. Si enim Deus diverso actu constituisset ordinem naturalem, et exceptionem in ordine a seipso faciendam, tunc utique eius voluntas esset obnoxia mutationi. Et hoc est, quod perperam supponitur ab adversariis, qui divinas perfectiones similes faciunt perfectionibus creaturarum; et cum in creaturis exercitium libertatis concipi nequeat sine mutatione, arguunt a divina immutabilitate ad concludendum, omnia processisse a Deo necessitate naturae, seu Deum non libere statuisse ordinem in rebus mundanis.

Nos ex adverso profitemur, potentissimam Dei voluntatem esse immutabilem simul et liberam; sed intelligimus, Dei libertatem spoliandam esse omnibus imperfectionibus, quae inveniuntur in creaturis libere agentibus, inter quas est transitus de potentia in actum, mutabilitas et multiplicatio actuum receptorum in eadem potentia. Quae cum ita sint, difficultas adversariorum solvitur in forma, hunc rerum de-

lectum adhibendo: Deus faciens aliquid contra ordinem a se statutum in rebus mutaretur, si diverso voluntatis actus statuisset ordinem in mundo, et se determinasset ad aliquid faciendum praeter ordinem statutum, *Conc.* Si eodem purissimo actu utrumque voluit, *Neg.* et sic iacent omnia incredulorum flagitiosa sophismata.

Contra possibilitatem miraculorum Spinosa eiusque asseclae plura congerunt sophismata, quae a S. Thoma iampridem soluta fuerunt, et a nobis praeoccupata; nihilominus ea solvemus in propria forma.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.° Leges naturae sunt decreta Dei. Atqui nihil fieri potest contra Dei decreta. Ergo nihil fieri potest contra consuetas naturae leges, ideoque impossibilia sunt miracula.

Resp. *Dist. mai.* Leges naturae sunt decreta Dei, si considerantur prout sunt in legislatore, *Conc.* Si considerantur in rebus, quae per leges gubernantur, *Subdist.* Sunt decreta Dei *formaliter, Neg.* Sunt effectus et terminus decretorum Dei, *Conc. Contradist. min.* Nihil fieri potest contra Dei decreta, prout sunt in Deo legislatore, *Conc.* Prout considerantur in rebus, *Subdist.* Non potest fieri per actum voluntatis diversum ab eo, quo lata fuit lex, *Conc.* Non potest fieri per eumdem actum, *Neg.* et *Neg. cons.* Solutio est satis manifesta, nam licet decreta Dei, ut sunt in Deo, sint aliquid necessarium, identificatum cum divina natura; dicunt tamen habitudinem contingentem ad res gubernatas propter ipsarum rerum imperfectionem et defectum; et ideo Deus ita leges illas tulit, ut simul se aliquam exceptionem facturum disposuerit. Scite S. Thomas ait: « Deus ab aeterno praevidit et voluit se facturum quod in tempore facit. Sic ergo constituit naturae cursum, ut tamen praeordinaretur in aeterna sua voluntate, quod praeter cursum istum quandoque facturus esset » (1).

Oppon. 2.° Sicut Deus necessario intelligit, ita necessario vult, nam in Deo intellectus et voluntas sunt unum et idem. Atqui necessario intelligit hunc rerum mundanarum ordinem. Ergo necessario illum constituit, ideoque miracula fieri haud possibile est, quae essent contra ordinem a Deo necessario constitutum.

Resp. *Dist. mai.* Deus eadem necessitate vult et intelligit, si actus intellectus et voluntatis spectentur in se, *Conc.* Si spectentur per habitudinem ad proprium obiectum, *Neg. Dist.* rationem additam. Intellectus et voluntas non distinguuntur realiter, *Conc.* Non distinguuntur virtualiter, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Cavillatio haec si quid roboris haberet, divinam libertatem generatim perimeret; confundit enim entitatem actus divinae

(1) *QQ. DD. De Pot.* loc. cit. ad 6.

voluntatis cum habitudine illius actus ad obiectum. Potuisset Spinosa sophisma illud legere apud S. Thomam, et considerare solutionem a S. Doctore exhibitam, quae ita habet: « Sicut divinum esse est in se necessarium, ita divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est quod scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, prout sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis habent necessitatem absolutam ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult » (1).

Oppon. 3.° Leges naturae si per aliquod miraculum mutarentur aliquando, corrigerentur. Atqui hoc verteret in defectum legislatoris. Ergo Deus non potest patrare miracula.

Resp. *Dist. mai.* Leges naturae si mutarentur eo quod imperfectae essent, corrigerentur, *Conc.* Si mutantur eo quod causa prima ad manifestationem suae virtutis aliquid efficit, quod causae naturales nequeunt efficere, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Difficultas est puerile quoddam sophisma, quod vix responsione dignum est; nam causae naturales semper aptissimae sunt ad proprios et proportionatos effectus gignendos, ideoque emendari minime indigent. Sed hoc non impedit, quominus suprema causa aliquid in natura efficiat, quod ipsae nequeunt efficere; hoc quippe non est leges corrigere, sed ex liberalitate maiorem perfectionem largiri rebus, quam earum natura postulat; neque potest insimulari perfectio divinae artis in naturali rerum gubernatione; nam, uti perbelle monet S. Thomas: « Ars divina non totam seipsam explicat in rerum productione; et ideo secundum artem suam potest alio modo aliquid operari, quam habeat cursus naturae. Unde non sequitur, quod si potest facere contra cursum naturae, possit facere contra suam artem » (2).

Oppon. 4.° Quidquid est Deo naturale, est necessarium. Atqui Deo naturale est, velle ordinarium naturae cursum. Ergo Deus necessario illum vult, ideoque nequit patrare miracula.

Resp. *Dist. mai.* Quidquid est Deo naturale, est necessarium, si naturale opponitur libero, *Conc.* Si naturale opponitur innaturali, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Siquidem naturale potest opponi tum libero tum innaturali, ideoque si opponitur libero, tunc evidenter quod est naturale, est necessarium. Verum si naturale opponitur innaturali, tunc naturale potest esse tum necessarium tum liberum. Sic naturale est voluntati humanae velle tum finem ultimum, tum ea quae sunt

(1) 1. p. q. 19, a. 3 ad 6.
(2) *QQ. DD. De Pot.* q. 6, a. 1 ad 12.

ad finem, sed ad finem movetur necessario, ad media autem libere se determinat. Quare merito S. Thomas propositae difficultatis nodum sic paucis solvit: « Dicendum quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quae non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, sed est voluntarium » (1).

SCHOLION I. De cognoscibilitate miraculorum. Increduli, qui denegant, Deum posse in mundo miracula patrare, consequenter ne attingunt quidem controversiam, quae versatur circa rationem seu media discernendi genuinum miraculum a falso. Verum enim inter fidei christianae osores nequaquam defuere, qui ipsa veritate coacti miraculorum possibilitatem ut rem per se perspicuam propugnarunt, cum probe intelligerent, rationem ordinis perfectissimi a divina sapientia et voluntate impressam rebus creatis, esse omnino subiectam ipsi Deo, cui cuncta subiiciuntur sive in caelo sive in terra; et ideo Deum posse illam arbitratu suo immutare, si ab aeterno praeordinaverit, fore immutandam. Hinc Rousseavius non solum falsos esse, sed dementes duxit illos, qui vel negarunt vel in dubium revocarunt, Deum posse patrare miracula, aliquid efficiendo praeter ordinem rebus inditum.

Licet ergo vis et evidentia veritatis elicere potuerit huiusmodi testimonium etiam ab invito; nihilominus idem Rousseavius, et cum eo plures, qui ipsum in incredulitate imitati sunt, aliam ingredientes viam, miraculorum possibilitatem, quam amplecti videbantur, prorsus denegant. Contendunt enim, nos nunquam cognoscere posse, utrum aliquod opus dici possit miraculosum, idest supergrediens omnes rerum creatarum vires, ideoque a Deo patratum. Hoc hominum incredulorum scitum, si verum esset, eodem recideret, ac si ipsa miraculorum possibilitas in discrimen vocaretur. Cum enim miracula a Deo efficiuntur in signum seu testimonium alicuius veritatis, et ad divinam potentiam dominationemque patefaciendam, si a creatura rationali discerni non posset verum proprieque dictum miraculum a falso et apparenti, nulla assignari posset ratio quamobrem huiusmodi opera prodigiosa a Deo patranda forent, cum carerent suo proprio et adaequato fine. Quam ad rem concedere miraculorum possibilitatem, et eorumdem negare cognoscibilitatem, est duo adstruere, quorum alterum cum altero adversa fronte pugnat; vel aliis verbis est realiter negare possibilitatem illam, quae conceditur vocabulis.

Argumentum incredulorum. Increduli ut suadeant, vera miracula non posse a nobis cognosci, hoc utuntur argumento: Omnes naturae leges non sunt nobis perspectae. Iam vero si non cognoscimus omnes vires naturales legesque naturae, non possumus decernere, utrum aliquod opus excedat necne virtutem causae naturalis. Ergo nobis impossibile est, vera miracula discernere.

(1) I p. q. 19, a. 3 ad 3.

Ad hoc argumentum subvertendum, respondemus, adversariorum assumptionem seu propositionem minorem esse penitus falsam, tum in illis miraculis, quae dicuntur miracula *quoad substantiam* vel quoad subiectum, tum etiam in illis, quae dicuntur miracula *quoad modum*. Si enim ad aliquod opus efficiendum requiritur modus quidam causandi, qui in agente finitae virtutis reperiri non potest, non est necesse, perspectas habere omnes vires naturae, ut decernatur, opus illud processisse a causa supernaturali. Sic causare vitam in mortuo, vel visum in caeco, cum sit tribuere perfectionem et formam subiecto prorsus indisposito, immo habenti oppositam dispositionem, evidenter hoc effici nequit a causa particulari, quae praesupponit subiectum accommodatum suae operationi, sed solum a causa prima, quae in agendo independens est a quolibet subiecto, et potest tum subiectum tum formam causare. Quare nemo videns vel aliquem mortuum ad vitam regredi, vel caecum a nativitate aperire oculos, lucemque conspicere, dubitabit unquam, an factum hoc dimanet ab aliqua lege naturali nondum explorata.

Ceterum cum nos miracula dicamus ea opera, quae exploratis naturae legibus adversantur, cumque fatentibus ipsis adversariis, nos plures naturae leges cognitas habeamus, rite concludimus, nos posse certo secernere quosdam effectus miraculosos ab operibus, quae a naturalibus causis procedunt. Neque quis potest iure opponere, opera adversantia cognitis legibus naturae ortum ducere ab agentibus natusalibus nobis ignotis: nam plane repugnat, dari in natura leges secum pugnantes, duosque ordines, quorum alter alterum perimit.

Haec quae a nobis disputata sunt, profecto ostendunt, nonnulla opera miraculosa posse a nobis certo cognosci discernique ab illis, quae sunt solummodo mirabilia, eo quod causae nos latent, et non sunt vera miracula, quia ab agentibus naturalibus licet occultis originem ducunt. Iam vero hoc non impedit, quominus saepe iusta prudensque occurrat dubitatio, an aliquod opus tribuendum sit causis naturalibus vel supernaturalibus, praesertim si agatur de illis, quae dicuntur miracula *quoad modum,* quia effectus illi causari possunt ab agentibus naturalibus, licet diverso modo operantibus; uti esset sanitatem tribuere subiecto laboranti quodam gravi morbo, et alia eiusmodi. In hoc casu non desunt media, quibus saepissime omne dubium exuere possimus, quae media nuncupantur criteria miraculorum.

SCHOLION II. De criteriis miraculorum. Nomine criterii generatim significatur *norma seu regula discernendi verum miraculum a falso.* Et primo quidem requiritur accurata cognitio et studium legum naturalium, et ideo peritissimi in arte consulendi et audiendi sunt. Subinde procedendum est ad diuturnum diligensque examen facti, de quo iudicium debet ferri, eaque serio consideranda, quae factum ante-

cedunt, comitantur, subsequuntur, ut clare patescat, factum illud sive quoad substantiam, sive saltem quoad modum non potuisse causari a naturalibus agentibus. Sic videmus, Ecclesiam in examinandis miraculis Sanctorum diligentissimam operam studiumque collocare, uti tute valeat veri nominis miracula a mirabilibus discernere. De hac re sapientissimus Pontifex Benedictus XIV insigne opus exaravit, in quo scienter admodum tradit normas secundum quas accuratum instruendum sit examen miraculorum, monetque, non solum eventus insuetos cum exploratis naturae legibus esse comparandos; sed etiam inspiciendum: 1) Num qui operatur miraculum sit pietate et modestia insignis: 2) Num omnia, quae miraculum comitantur, religionem et gravitatem sapiant: 3) Num opus ad Dei cultum promovendum spectet, et num operans Dei gloriam, vel propriam quaerat: 4) Demum an eventus firmitatem, durationemque praeseferat, cum opera Dei sint firma, et ex adverso praestigia cito evanescant (1).

SCHOLION III. De falsis miraculis. Cum vera miracula sint eventus illi mirabiles, qui a Deo efficiuntur praeter ordinem omnium causarum secundarum, consequenter in falsis miraculis habendi sunt omnes illi effectus, qui procedunt a causis creatis, quae nobis ignotae sunt, et nostram excitant admirationem, ideoque verorum miraculorum aliquam gerunt similitudinem. Causae autem secundae, quae mira seu mirabilia efficere valent, bipartitam habent divisionem; quaedam enim sunt substantiae invisibiles, et spirituales, quaedam e contrario sunt visibiles et corporatae. De utrisque aliquid summatim delibandum nobis est, et sic huic tractationi imponemus finem.

Creaturae spirituales. Huiusmodi substantiae, uti fides christiana docet, discriminantur in spiritus bonos, et in spiritus malos, seu in Angelos et daemones. Licet ergo sive Angeli sive daemones sua naturali virtute vera miracula operari nequeant; nihilominus possunt producere quaedam phaenomena seu effectus, quos natura vel nullo modo, vel non ita convenienter efficit, ideoque mirabilia operari dicuntur. Hoc autem, uti sapienter explanat S. Thomas, non ita est intelligendum, quasi sua virtute aliquam formam seu perfectionem inducant in naturam corporalem, quae per ordinem ad huiusmodi causas neque est in potentia naturali, cum omne corpus naturaliter immutetur a corpore, neque est in potentia obedientiali, quae ordinem dumtaxat dicit ad causam primam. Actio ergo substantiae spiritualis circa corpora ita exseritur, ut agens spirituale suo imperio moveat localiter corpora, in quibus est vis activa naturalis ad effectum producendum, et per applicationem virtutis activae naturalis ad passiva causat effectus, non per modum miraculi, sed *per modum artis*. Nam

(1) Benedict. XIV, *De Canon. Sanct.* lib. IX, cap. IV.

producere, mediante actione principiorum naturalium, aliquem effectum, quem natura non potest producere, vel non ita convenienter, proprium est artis, quae et imitatur naturam, et quaedam perficit, quae natura facere non potest, et in quibusdam iuvat naturam; sicut medicus iuvat naturam ad sanandum, alterando et digerendo per appositionem eorum, quae ad hoc naturalem virtutem habent (1).

Praestat rationem hanc confirmare his S. Thomae verbis: « Substantia spiritualis creata propria virtute nullam formam potest inducere in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente, ut exeat in actum alicuius formae, nisi per motum localem alicuius corporis. Est enim hoc in virtute substantiae spiritualis creatae, ut corpus obediat sibi ad motum localem: movendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos, sicut ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est miraculosum proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiae spirituales creatae non faciunt miracula propria virtute... Sic ergo licet tales effectus simpliciter miracula dici non possunt, quia ex naturalibus causis proveniunt; mirabiles tamen nobis redduntur dupliciter. Uno modo ex hoc quod per spirituales substantias tales causae modo nobis inconsueto ad effectus proprios apponuntur: unde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, cum ab aliis non percipitur qualiter operantur. Alio modo ex hoc, quod causae naturales appositae ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum: et hoc magis accedit ad rationem miraculi » (2). Paucis: substantiae spirituales possunt sua virtute movere localiter corpora, et per hunc motum applicant virtutes activas naturales ad aliquos effectus in passo producendos, qui mirabiles dupliciter nobis redduntur; tum quia tales causae modo nobis inconsueto opponuntur ad proprios effectus, tum quia tales causae ut instrumenta spirituum aliquam virtutem sortiuntur ex principali agente (3).

Creaturae corporales. Opera magorum, mesmerismus, magnetismus, hypnotismus. Si substantiae spirituales ad vera miracula patranda impares omnino sunt, multo magis hoc asserendum est de substantiis corporalibus, quae in agendo imperfectiorem sibi vindicant virtutem. Quare opera magorum, quae mirabilia omnino videntur, vel non excedunt virtutem corporalis naturae, vel si ab agente corporali peragi nequeunt, dicenda sunt effici a substantia spirituali, quae bona

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Pot.* q. 6, a. 3.

(2) *Contra gent.* lib. III, cap. CIII, n. 5 et 8.

(3) De potentia bonorum et malorum spirituum in patrandis operibus mirabilibus conferri potest idem Aquinas, *QQ. DD. De malo,* q. 16, a. 7 et deinceps; *QQ. DD. De Pot.* q. 6, a. 3 ad 5; 1 p. q. 110, a. 4, et q. 114, a. 4.

moraliter esse nequit, cum huiusmodi opera neque ad fovendam religionem, neque ad vitia emendanda conducant, sed potius mores depravant. Ne longi simus in hac re, et limites tractationis nostrae plus aequo transiliamus, lectorem remittimus ad Angelicum Doctorem, qui sapienter hanc quaestionem persequitur (1).

Doctrina ab Angelico Doctore proposita viam facilem parat ad decernendum, phaenomena mesmerismi, magnetismi, et hypnotismi, si vera sunt quae vulgo circumferuntur, esse partim effectus procedentes a causis naturalibus, partim a substantiis spiritualibus, seu a malis spiritibus, eo quod quidam effectus prorsus transcendunt virtutem causarum materialium. Quid autem veniat nomine hypnotismi, qui non re sed vocabulo tantum differt a mesmerismo et magnetismo, videri potest apud complures auctores, qui speciatim hanc materiam pertractant, quique diligenter exponunt totam seriem phaenomenorum, quae ab hypnotistis producuntur.

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. CIV et seq.

FINIS THEOLOGIAE NATURALIS.

APPENDIX PRIMA

ASSERTIONUM THEOLOGICARUM

SFORTIAE PALLAVICINII

LIB. VIII.

DE DEO UNO ET TRINO

CAP. III.

An in solo Deo exsistentia identificetur cum essentia

Nota. In propugnanda sententia S. Thomae circa realem distinctionem essentiae ab exsistentia in rebus creatis usi sumus auctoritate Card. Sfortiae Pallavicinii, qui non solum Doctori Angelico ea in re adstipulatur; verum etiam disertis verbis affirmat, Aquinatem nostrum huiusmodi doctrinam propugnasse uti *certam et fundamentalem.* Quare opportunum duximus, in commodum studiosae iuventutis huc transferre integram quaestionem a sapientissimo Cardinali explicatam, ut eius mens et disserendi ratio cognoscatur etiam ab illis, quibus Opera tanti viri praesto non sunt. En quomodo problemati proposito satisfacit Pallavicinius loco superius citato.

20. Sed quoniam est familiaris doctrina S. Thomae quam ille tamquam *certam ac fundamentalem* assumit, exsistentiam in solo Deo identificari cum essentia, placet hic eius rationem explicare ac tueri quantum probabilissime potest. Ex iis ergo quae habet 1ª part., q. 3, art. 4 et alibi sparsim: sic ferme disputare licet: Quidquid habet aliquod praedicatum, vel habet illud per suam essentiam, vel habet illud ut emanans a suis principiis intrinsecis, vel habet illud per participationem ab alio. Primo modo, ex. gr., homo est animal. Secundo modo est risibilis; tertio modo est illuminatus. Porro exsistentia re-

rum contingentium non potest haberi primo modo neque secundo, quia omne ens contingens habet *esse* per participationem et non per naturam, et sic est illi accidentale, quod sit vel non sit. Quemadmodum vero cetera bona in creaturis distinguuntur ab eo subiecto quod habet illa bona, ita etiam *esse*, quod est primum bonum, distinguitur in creatura ab eo, cuius est *esse;* et idcirco *esse* est donum Dei, nulla enim res donatur sibi ipsi, sed alteri. Item *non improbanda ratione appellari posse gratiam*, dixerunt Patres Africani epist. 95 apud Augustinum, licet negent, esse illam gratiam, de qua loquitur Scriptura, et quam Pelagius inficiabatur. Gratia autem sine dubio distinguitur ab eo, cui datur: et ratio est, quia tam donum quam gratia, quae mihi conferuntur, sunt aliquid meum et possessum a me. Ego autem non sum meus, nec me possideo. Ceterum creatura ex se et remoto omni dono et omni gratia remanet nihil. Idcirco est vera haec propositio: *Homo essentialiter est animal rationale*, quia per illud idem, per quod est homo, est animal rationale; at non est verum: *Homo essentialiter exsistit*, quia non per illud idem, per quod est homo, est exsistens, sed per aliquid distinctum et accidentale. In hoc autem exsistentia differt ab aliis praedicatis non essentialibus, ut explicavimus capite superiori, quod haec possunt manare a principiis intrinsecis atque ideo haberi non per participationem, sed a se; v. g. ignis a se est calidus, aqua per participationem, ab igne. At exsistentia, si non habeatur per essentiam, habetur per participationem; nemo enim potest producere se ipsum, sicut potest calefacere se ipsum. Quare non datur medium inter ens per essentiam, hoc est improductum et inter ens per participationem; ideoque omne ens a se est ens per essentiam et improductum, et dicitur habere exsistentiam a se non in genere causae efficientis; sed quasi in genere causae formalis, hoc est per se ipsum formaliter. Denique quidquid habet aliquod praedicatum per participationem, recipit illud ab habente tale praedicatum a se; et quia omne id quod habet *esse* a se, habet *esse* per essentiam, ideo omne ens per participationem recipit tandem suum *esse* ab eo, quod exsistit per essentiam.

21. Sane pleraque argumenta, quae fieri possent contra praedictam distinctionem exsistentiae ab essentia, videntur retorqueri contra sententiam hodie satis communem distinguentem exsistentiam a duratione, qua distinctione admissa cogimur aliquatenus negare illud principium: *Quaecunque distinguuntur, sunt talia, ut alterum sublato altero non remaneat per id formaliter nihil.*

22. Porro illud principium in aliquo sensu est verum, quatenus scilicet *nihil* excludit ens in quacumque ex illis tribus acceptionibus, in quibus accipitur ab Aristotele, VI *Metaph.* cap. 2, hoc est

ens actu, ens potentia, et *ens verum*, videlicet tale ut sit vera propositio compositiva de illo, quae uberius paulo post explicabuntur. Ceterum si per *nihil* intelligatur omne obiectum conceptibile, quod non est ens actu per actualitatem sibi intrinsecam, utique praedictum axioma non solum falsificatur posita distinctione durationis ab exsistentia, ut diximus; sed est etiam negandum ab iis, qui dicunt, possibilitatem rerum non esse meram omnipotentiam Dei, sed aliquam veritatem obiectivam. Illa enim veritas quaecumque sit, seu conditionata, seu absoluta, est separabilis ab exsistentia. Ergo non identificatur cum ipsa: et tamen est talis, ut praecisa exsistentia remaneat simpliciter nihil. Quinimmo etiamsi sequamur sententiam, quae nullam omnino veritatem obiectivam admittit, nisi actu identificatam cum aliqua exsistentia, atque adeo etiamsi identificemus possibilitatem rerum cum omnipotentia Dei, adhuc obiectum quod ab aeterno denominabatur tantum possibile et quod recipiebat denominationem a relatione omnipotentiae ad ipsum, non erat ipsa omnipotentia Dei, haec enim erat ens actuale et non tantum possibile. Ergo ab aeterno aliquod obiectum non identificatum cum ulla actuali exsistentia habebat aliquam veram et realem denominationem; quamvis ea denominatio haberetur formaliter ab aliqua reali exsistentia. Ita ergo pariter obiectum, quod etiam nunc recipit denominationem *exsistentis*, non identificatur omnino cum sua exsistentia, et tamen est tale, ut sublata exsistentia remaneat nihil.

23. Responderi ergo probabiliter potest directe ad illud axioma supra oppositum: *Quaecumque distinguuntur sunt talia ut alterum sine altero non remaneat nihil*, sicut supra indicavimus ex Aristotele, *nihil* esse idem ac *non ens* ac proinde pro multiplici significatione *entis* esse etiam multiplicem significationem *nihili*. Atqui *ens* habet triplicem significationem. Primo intrinsecam, quae scilicet habetur per suam propriam actualitatem. Secundo extrinsecam, sed physicam seu metaphysicam, quae habetur per exsistentiam alicuius causae, in cuius perfectione res contineatur, et per hanc ens possibile differt a chimaera. Tertio mere logicam seu intentionalem, per quam omnis terminus cognoscibilis est etiam affirmabilis de se ipso, sive sit realis, sive (in sententia admittente obiecta mere ficta) sit fictus; quomodo est vera haec propositio: *Hircocervus* est *hircocervus*, seu *hircocervus* est *chimaera*, et hoc ultimum *esse* denominat ens rationis. Sicut tamen in sententia identificante possibilitatem rei cum potentia productiva Petrus possibilis et eius possibilitas, licet habeant idem esse, tamen distinguuntur, quia differunt in aliis praedicatis: ita licet *esse* Petri et exsistentia immo et, si vis *duratio* sint idem, tamen Petrus distinguitur ab exsistentia et duratione, quia Petrus et eius exsistentia ac duratio differunt in aliis praedicatis.

24. Atque ita verificari potest cum proprietate, quod Patres communiter dicunt, nos de nostro non habere nisi ipsum *nihil*, et omnes defectus provenire ex nostro nihilo et non ex eo, quod accipimus a Deo; per quas loquendi formas manifeste loquuntur de *nihilo* non in sensu negante, sed infinitante, adeoque de illo obiecto, quod ex negatione exsistentiae partecipatae potest denominari *nihil*.

25. Id etiam colligitur ex Hilario allato a S. Thoma 1ª p. q. 3, art. 4, in argumento *sed contra*, ubi affert tamquam proprium Dei, quod *esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas*. Item ex reliquis Patribus, qui negant, *ens* proprie affirmari de Deo sicut de creaturis, quia *ens* est concretum ex *esse* et *essentia*, quae in Deo sunt idem.

26. Neque valet, eadem argumenta suadentia praedictam distinctionem fieri posse super ipsa exsistentia, nam ipsa exsistentia et duratio potest non exsistere et est indifferens, ut sit in statu actualitatis: et tamen exsistentia non est per aliquid aliud, ne detur processus in infinitum. Respondetur enim negando eadem argumenta retorqueri posse: et primo quidem non retorquentur argumenta desumpta ex limitatione creaturae, cuius omnis actus et omnis perfectio est aliquid participatum. Observandum est enim, exsistentiam creatam non esse aliquid *ut quod,* sed *ut quo*. Non est autem contra limitationem creaturae *esse per se et essentialiter ut quo;* nam hoc dicit inservire alteri, et non dicit habere perfectionem propriam. Sic etiam non est contra limitationem creaturae *esse essentialiter filiam Dei ut quo,* sicut est gratia et unio hypostatica; secus vero esse talem *ut quod,* secundum ea quae diximus in libello de Gratia a n. 55 usque ad 59. Item non retorquentur argumenta desumpta ex eo quod exsistentia possit negari de creatura et sit eius praedicatum contingens, adeoque distinguatur ab illa; non, inquam, retorquentur ad probandam distinctionem exsistentiae a se ipsa. Nam de ipsa exsistentia possumus loqui dupliciter: vel secundum praedicata propria ipsius, et haec semper sunt vera, etiam antequam res exsistant. Sicut enim nunc est verum: *Petrus possibilis est animal rationale,* ita est verum: *Exsistentia Petri, qui est possibilis, est exsistens ut quo,* ita ut etiamsi in propositione vocali ponatur tamquam subiectum ipsa exsistentia, in propositione tamen mentali intelligatur pro subiecto propositionis *ut quod* ipsum subiectum exsistentiae. Secundo possumus loqui de exsistentia secundum praedicata contingentia, quae per illam conveniunt subiecto, hoc enim pacto etiam nulla exsistente albedine valebit dicere; *albedo est forma, quae facit album,* et nullo exsistente lumine valebit dicere: *lumen est actus perspicui.* Et in hoc sensu idem praedicatum contingens, quod de subiecto exsistentiae affirmatur *ut quod*, de ipsa affirmatur *ut quo.* Et

proinde in hoc sensu idem est dicere: *Petrus est possibilis* ac *exsistentia Petri est possibilis;* sicut idem est dicere: *Petrus potest esse albus* et *albedo potest esse in Petro:* nam possibilitas utriusque propositionis obiectivae est eadem et pariter idem esset utriusque verificativum, si eadem possibilitas reduceretur ad actum. Sed tale verificativum verificaret de altera parte propositionem *ut quod,* de altera *ut quo.* Quocirca ipsa exsistentia actualis sicut distinguitur a possibilitate Petri, ita distinguitur a possibilitate sui, et sicut est idem ac actualitas Petri, ita est idem ac actualitas sui.

27. Verumtamen cum *esse entis ens* et *perfectionem rei ut quo* sit commune omnibus accidentibus, id tamen proprium est exsistentiae seu durationis, ut sit pura perfectio *ut quo.* Cum enim non possit procedi in infinitum, et nulla creatura sit perfectio sui ipsius, debet tandem sisti in aliquo, quod ita sit perfectio alterius, ut nullam habeat perfectionem propriam: et hoc debet esse perfectio prima et talis, antequam non intelligatur aliqua alia perfectio actuans subiectum et constituens illud extra merum statum potentialem. Haec autem prima perfectio est simul exsistentia ac duratio. Quare his formis nulla convenit denominatio intrinseca actualis nisi *ut quo.* Convenit tamen iisdem aliqua denominatio extrinseca actualis *ut quod,* nempe illa quae habetur ab actu intentionali, hoc est a cognitione. Et hoc est praedicatum universalissimum et nulli non conveniens, scilicet *posse cognosci* et *recipere denominationem a cognitione.* Et per hoc praedicatum quaelibet res habet posse poni in casu recto. In hac autem denominatione non est absurdum procedi syncategorematice in infinitum; nulla est enim cognitio reflexa, quae per aliam cognitionem a se distinctam cognosci non possit. Et per hoc salvatur, quomodo omne obiectum possit esse rectum alicuius propositionis. Idque salvare necesse est, nam omne quod ponitur in casu obliquo, potest etiam poni in recto, et omne id quod est capax alicuius praedicati, debet poni in recto ratione verbi compositivi *est,* quod est copula duorum rectorum.

28. Omnis autem difficultas, quae fit contra distinctionem exsistentiae ab essentia, oritur ex eo, quod homines assueti per sensus tractare et numerare tantum individua subsistentia, aegre concipiunt aliquid ita esse *ut quo,* quin simul sit *ut quod,* propter quam ipsam rationem veteres Philosophi ante Aristotelem, *et multi ex recentioribus negant distinctionem accidentium in eodem supposito, et cuncta componunt ex atomis incompositis.*



APPENDIX SECUNDA

ACTA
SUMMI PONTIFICIS LEONIS XIII
QUIBUS S. THOMAE AQUINATIS SAPIENTIAM COMMENDAT

I.
DE PHILOSOPHIA CHRISTIANA
AD MENTEM
S. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI
IN SCHOLIS CATHOLICIS INSTAURANDA

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI
LEONIS DIVINA PROVIDENTIA PAPAE XIII
EPISTOLA ENCYCLICA
AD PATRIARCHAS, PRIMATES, ARCHIEPISCOPOS
ET EPISCOPOS UNIVERSOS CATHOLICI ORBIS GRATIAM ET COMMUNIONEM
CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES.

Venerabilibus Fratribus Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis et Episcopis universis Catholici Orbis gratiam et communionem cum Apostolica Sede habentibus.

LEO PP. XIII.

VENERABILES FRATRES, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Aeterni Patris Unigenitus Filius, qui in terris apparuit, ut humano generi salutem et divinae sapientiae lucem afferret, magnum plane ac mirabile mundo contulit beneficium, cum coelos iterum ascensurus, Apostolis praecepit, ut *euntes docerent omnes gentes* (Matth. XXVIII, 19); Ecclesiamque a se conditam communem et supremam populorum magistram reliquit. Homines enim, quos veritas liberaverat, veritate erant conservandi: neque diu permansissent coelestium doctrinarum fructus, per quos est homini parta salus, nisi Christus Dominus erudiendis ad fidem mentibus perenne magisterium constituisset. Ecclesia vero divini Auctoris sui cum erecta promissis, tum imitata caritatem, sic iussa perfecit, ut hoc semper spectarit, hoc maxime voluerit, de

religione praecipere et cum erroribus perpetuo dimicare. Huc sane pertinent singulorum Episcoporum vigilati labores; huc Conciliorum perlatae leges ac decreta, et maxime Romanorum Pontificum sollicitudo quotidiana, penes quos, beati Petri Apostolorum Principis in primatu successores, et ius et officium est docendi et confirmandi fratres in fide. Quoniam vero, Apostolo monente, *per philosophiam et inanem fallaciam* (Coloss. II, 8), Christifidelium mentes decipi solent, et fidei sinceritas in hominibus corrumpi, idcirco supremi Ecclesiae Pastores muneris sui perpetuo esse duxerunt etiam veri nominis scientiam totis viribus provehere, simulque singulari vigilantia providere, ut ad fidei catholicae normam ubique traderentur humanae disciplinae omnes, praesertim vero *philosophia*, a qua nimirum magna ex parte pendet ceterarum scientiarum recta ratio. Id ipsum et Nos inter cetera breviter monuimus, Venerabiles Fratres, cum primum Vos omnes per Litteras Encyclicas allocuti sumus; sed modo rei gravitate, et temporum conditione compellimur rursus Vobiscum agere de ineunda philosophicorum studiorum ratione, quae et bono fidei apte respondeat, et ipsi humanarum scientiarum dignitati sit consentanea.

Si quis in acerbitatem nostrorum temporum animum intendat, earumque rerum rationem, quae publice et privatim geruntur, cogitatione complectatur, is profecto comperiet, fecundam malorum causam, cum eorum quae premunt, tum eorum quae pertimescimus, in eo consistere, quod prava de divinis humanisque rebus scita, e scholis philosophorum iampridem profecta, in omnes civitatis ordines irrepserint, communi plurimorum suffragio recepta. Cum enim insitum homini natura sit, ut in agendo rationem ducem sequatur, si quid intelligentia peccat, in id et voluntas facile labitur: atque ita contingit, ut pravitas opinionum, quarum est in intelligentia sedes, in humanas actiones influat, easque pervertat. Ex adverso, si sana mens hominum fuerit, et solidis verisque principiis firmiter insistat, tum vero in publicum privatumque commodum plurima beneficia progignet. Equidem non tantam humanae philosophiae vim et auctoritatem tribuimus, ut cunctis omnino erroribus propulsandis, vel evellendis parem esse iudicemus: sicut enim, cum primum est religio christiana constituta per admirabile fidei lumen *non persuasibilibus humanae sapientiae verbis* diffusum, *sed in ostensione spiritus et virtutis* (I Cor. II, 4), orbi terrarum contigit ut primaevae dignitati restitueretur; ita etiam in praesens ab omnipotenti potissimum virtute et auxilio Dei exspectandum est, ut mortalium mentes, sublatis errorum tenebris, resipiscant.

Sed neque spernenda, seu posthabenda sunt naturalia adiumenta, quae divinae sapientiae beneficio, fortiter suaviterque omnia disponentis, hominum generi suppetunt; quibus in adiumentis rectum philosophiae usum constat esse praecipuum. Non enim frustra rationis lumen humanae menti Deus inseruit; et tantum abest, ut superaddita

fidei lux intelligentiae virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus, habilem ad maiora reddat. Igitur postulat ipsius divinae Providentiae ratio, ut in revocandis ad fidem et ad salutem populis etiam ab humana scientia praesidium quaeratur: quam industriam, probabilem ac sapientem, in more positam fuisse praeclarissimorum Ecclesiae Patrum, antiquitatis monumenta testantur. Illi scilicet neque paucas, neque tenues rationi partes dare consueverunt, quas omnes perbreviter complexus est magnus Augustinus, *huic scientiae tribuens... illud quo fides saluberrima... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* (*De Trinit.* lib. XIV, c. 1).

Ac primo quidem philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad veram fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam convenienter praeparare: quamobrem a veteribus modo *praevia ad christianam fidem institutio* (Clem. Alexand., *Strom.* lib. I, c. 16; lib. VII, c. 2); modo *christianismi praeludium et auxilium* (Orig. ad Gregor. Taum.), modo *ad evangelium paedagogus* (Clem. Alexand., *Strom.* lib. I. c. 5), non immerito appellata est.

Et sane benignissimus Deus, in eo quod pertinet ad res divinas, non eas tantum veritates lumine fidei patefecit, quibus attingendis impar humana intelligentia est, sed nonnullas etiam manifestavit, rationi non omnino impervias, ut scilicet, accedente Dei auctoritate, statim et sine aliqua erroris admixtione omnibus innotescerent. Ex quo factum est, ut quaedam vera, quae vel divinitus ad credendum proponuntur, vel cum doctrina fidei arctis quibusdam vinculis colligantur, ipsi Ethnicorum sapientes, naturali tantum ratione praelucente, cognoverint, aptisque argumentis demonstraverint ac vindicaverint. *Invisibilia enim ipsius,* ut Apostolus inquit, *a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas* (Rom. I, 20); et *gentes quae legem non habent...* ostendunt nihilominus *opus legis scriptum in cordibus suis* (Ib. II, 14-15). Haec autem vera, vel ipsis Ethnicorum sapientibus explorata, vehementer est opportunum in revelatae doctrinae commodum utilitatemque convertere, ut reipsa ostendatur, humanam quoque sapientiam, atque ipsum adversariorum testimonium fidei christianae suffragari.

Quam agendi rationem, non recens introductam, sed veterem esse constat, et sanctis Ecclesiae Patribus saepe usitatam. Quin etiam venerabiles isti religiosarum traditionum testes et custodes formam quamdam eius rei et proprie figuram agnoscunt in Hebraeorum facto, qui Aegypto excessuri, deferre secum iussi sunt argentea atque aurea Aegyptiorum vasa cum vestibus pretiosis, ut scilicet, mutato repente usu, religioni veri Numinis ea suppellex dedicaretur, quae prius ignominiosis ritibus et superstitioni inservierat. Gregorius Neocaesariensis (Orat. paneg. ad Orig.) laudat Origenem hoc nomine, quod plura ex

Ethnicorum placitis ingeniose decerpta, quasi erepta hostibus tela, in patrocinium christianae sapientiae et perniciem superstitionis singulari dexteritate retorserit. Et parem disputandi morem cum Gregorius Nazianzenus (*Vit. Moys.*), tum Gregorius Nyssenus (Carm. I, Iam. 3), in Basilio Magno et laudant et probant; Hieronymus vero magnopere commendat in Quadrato Apostolorum discipulo, in Aristide, in Iustino, in Irenaeo, aliisque permultis (Epist. ad Magn.). Augustinus autem, *Nonne aspicimus,* inquit, *quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus, doctor suavissimus et martyr beatissimus? quanto Lactantius? quanto Victorinus, Optatus, Hilarius? ut de vivis taceam, quanto innumerabiles Graeci?* (*De doctr. christ.* lib. II, c. 40). Quod si vero naturalis ratio opimam hanc doctrinae segetem prius tudit, quam Christi virtute fecundaretur, multo uberiorem certe progignet, posteaquam Salvatoris gratia nativas humanae mentis facultates instauravit et auxit. Ecquis autem non videat, iter planum et facile per huiusmodi philosophandi genus ad fidem aperiri?

Non his tamen limitibus utilitas circumscribitur, quae ex illo philosophandi instituto dimanat. Et revera divinae sapientiae eloquiis graviter reprehenditur eorum hominum stultitia, qui *de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere Eum qui est; neque, operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex* (*Sap.* XIII, 1). Igitur primo loco magnus hic et praeclarus ex humana ratione fructus capitur, quod illa Deum esse demonstret: *a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri* (Ibid. 5). Deinde Deum ostendit omnium perfectionum cumulo singulariter excellere, infinita in primis sapientia, quam nulla usquam res latere, et summa iustitia, quam pravus nunquam vincere possit affectus, ideoque Deum non solum veracem esse, sed ipsam etiam veritatem falli et fallere nesciam. Ex quo consequi perspicuum est, ut humana ratio plenissimam verbo Dei fidem atque auctoritatem conciliet. Simili modo ratio declarat, evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis, tamquam certis certae veritatis argumentis, vel ab ipsa origine emicuisse: atque ideo omnes qui Evangelio fidem adiungunt, non temere adiungere, tamquam doctas fabulas secutos (II Petr. I, 16), sed rationabili prorsus obsequio intelligentiam et iudicium suum divinae subiicere auctoritati. Illud autem non minoris pretii esse intelligitur, quod ratio in perspicuo ponat, Ecclesiam a Christo institutam (ut statuit Vaticana Synodus) *ob suam admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus locis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum esse motivum credibilitatis, et divinae suae legationis testimonium irrefragabile* (Const. dogm. *de Fide cath.* cap. 3).

Solidissimis ita positis fundamentis, perpetuus et multiplex adhuc

requiritur philosophiae usus, ut sacra Theologia naturam, habitum, ingeniumque verae scientiae suscipiat atque induat. In hac enim nobilissima disciplinarum magnopere necesse est, ut multae ac diversae coelestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaeque locis convenienter dispositae, et ex propriis principiis derivatae apto inter se nexu cohaereant, demum ut omnes et singulae suis iisque invictis argumentis confirmentur. Nec silentio praetereunda, aut minimi facienda est accuratior illa atque uberior rerum, quae creduntur, cognitio, et ipsorum fidei mysteriorum, quoad fieri potest, aliquanto lucidior intelligentia, quam Augustinus aliique Patres et laudarunt et assequi studuerunt, quamque ipsa Vaticana Synodus (Constit. cit. cap. 4) fructuosissimam esse decrevit. Eam siquidem cognitionem et intelligentiam plenius et facilius certe illi consequuntur, qui cum integritate vitae fideique studio ingenium coniungunt philosophicis disciplinis expolitum, praesertim cum eadem Synodus Vaticana doceat, eiusmodi sacrorum dogmatum intelligentiam *tum ex eorum, quae naturaliter cognoscuntur, analogia; tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* peti oportere (Ibid.).

Postremo hoc quoque ad disciplinas philosophicas pertinet, veritates divinitus traditas religiose tueri, et iis qui oppugnare audeant resistere. Quam ad rem, magna est philosophiae laus, quod fidei propugnaculum ac veluti firmum religionis munimentum habeatur. *Est quidem*, sicut Clemens Alexandrinus testatur, *per se perfecta et nullius indiga Servatoris doctrina, cum sit Dei virtus et sapientia. Accedens autem graeca philosophia veritatem non facit potentiorem; sed cum debiles efficiat sophistarum adversus eam argumentationes, et propulset dolosas adversus veritatem insidias, dicta est vineae apta sepes et vallus* (*Strom.* lib. I, c. 20). Profecto sicut inimici catholici nominis, adversus religionem pugnaturi, bellicos apparatus plerumque a philosophica ratione mutuantur, ita divinarum scientiarum defensores plura e philosophiae penu depromunt, quibus revelata dogmata valeant propugnare. Neque mediocriter in eo triumphare fides christiana censenda est, quod adversariorum arma, humanae rationis artibus ad nocendum comparata, humana ipsa ratio potenter expediteque repellat.

Quam speciem religiosi certaminis ab ipso gentium Apostolo usurpatam commemorat S. Hieronymus scribens ad Magnum: *Ductor christiani exercitus Paulus et orator invictus, pro Christo causam agens, etiam inscriptionem fortuitam arte torquet in argumentum fidei: didicerat enim a vero David extorquere de manibus hostium gladium, et Goliath superbissimi caput proprio mucrone truncare* (Epist. ad Magn.). Atque ipsa Ecclesia istud a philosophia praesidium christianos doctores petere non tantum suadet, sed etiam iubet. Etenim Conci-

lium Lateranense V, posteaquam constituit, *omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse, eo quod verum vero minime contradicat* (Bulla *Apostolici regiminis*), philosophiae doctoribus praecipit, ut in dolosis argumentis dissolvendis studiose versentur; siquidem, ut Augustinus testatur, *si ratio contra divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine; nam vera esse non potest* (Epist. 143 al. 7, ad Marcellin. n. 7).

Verum ut pretiosis hisce, quos memoravimus, afferendis fructibus par philosophia inveniatur, omnino oportet, ut ab eo tramite nunquam deflectat, quem et veneranda Patrum antiquitas ingressa est, et Vaticana Synodus solemni auctoritatis suffragio comprobavit. Scilicet cum plane compertum sit, plurimas ex ordine supernaturali veritates esse accipiendas, quae cuiuslibet ingenii longe vincunt acumen, ratio humana, propriae infirmitatis conscia, maiora se affectare ne audeat, neque easdem veritates negare, neve propria virtute metiri, neu pro lubitu interpretari; sed eas potius plena atque humili fide suscipiat, et summi honoris loco habeat, quod sibi liceat, in morem ancillae et pedissequae, famulari coelestibus doctrinis, easque aliqua ratione, Dei beneficio, attingere. In iis autem doctrinarum capitibus, quae percipere humana intelligentia naturaliter potest, aequum plane est, sua methodo, suisque principiis et argumentis uti philosophiam: non ita tamen, ut auctoritati divinae sese audacter subtrahere videatur. Imo, cum constet, ea quae revelatione innotescunt, certa veritate pollere, et quae fidei adversantur pariter cum recta ratione pugnare, noverit philosophus catholicus, se fidei simul et rationis iura violaturum, si conclusionem aliquam amplectatur, quam revelatae doctrinae repugnare intellexerit.

Novimus profecto non deesse, qui facultates humanae naturae plus nimio extollentes, contendunt, hominis intelligentiam, ubi semel divinae auctoritati subiiciatur, e nativa dignitate excidere, et quodam quasi servitutis iugo demissam plurimum retardari atque impediri, quominus ad veritatis excellentiaeque fastigium progrediatur. Sed haec plena erroris et fallaciae sunt; eoque tandem spectant, ut homines, summa cum stultitia, nec sine crimine ingrati animi, sublimiores veritates repudient, et divinum beneficium fidei, ex qua omnium bonorum fontes etiam in civilem societatem fluxere, sponte reiiciant. Etenim cum humana mens certis finibus, iisque satis angustis, conclusa teneatur, pluribus erroribus, et multarum rerum ignorationi est obnoxia. Contra fides christiana, cum Dei auctoritate nitatur, certissima est veritatis magistra; quam qui sequitur, neque errorum laqueis irretitur, neque incertarum opinionum fluctibus agitatur. Quapropter qui philosophiae studium cum obsequio fidei christianae coniungunt, ii optime philosophantur: quandoquidem divinarum veritatum

splendor, animo exceptus, ipsam iuvat intelligentiam: cui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit.

Cum vero ingenii aciem intendunt in refellendis sententiis, quae fidei repugnant, et in probandis, quae cum fide cohaerent, digne ac perutiliter rationem exercent: in illis enim prioribus, causas erroris deprehendunt, et argumentorum, quibus ipsae fulciuntur, vitium dignoscunt: in his autem posterioribus, rationum momentis potiuntur, quibus solide demonstrentur et cuilibet prudenti persuadeantur. Hac vero industria et exercitatione augeri mentis opes et explicari facultates qui neget, ille veri falsique discriminen nihil conducere ad profectum ingenii, absurde contendat necesse est. Merito igitur Vaticana Synodus praeclara beneficia, quae per fidem rationi praestantur, his verbis commemorat: *Fides rationem ab erroribus liberat ac tuetur, eamque multiplici cognitione instruit* (Constit. dogm. *de Fide cath.* cap. 4). Atque idcirco homini, si saperet, non culpanda fides: veluti rationi et naturalibus veritatibus inimica, sed dignae potius Deo grates essent habendae, vehementerque laetandum, quod, inter multas ignorantiae causas et in mediis errorum fluctibus, sibi fides sanctissima illuxerit, quae, quasi sidus amicum, citra omnem errandi formidinem portum veritatis commonstrat.

Quod si, Venerabiles Fratres, ad historiam philosophiae respiciatis, cuncta, quae paullo ante diximus, re ipsa comprobari intelligetis. Et sane philosophorum veterum, qui fidei beneficio caruerunt, etiam qui habebantur sapientissimi, in pluribus deterrime errarunt. Nostis enim, inter nonnulla vera, quam saepe falsa et absona, quam multa incerta et dubia tradiderunt de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis, aeternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certaque notitia nihil magis est hominum generi necessarium. Contra vero primi Ecclesiae Patres et Doctores, qui satis intellexerant, ex divinae voluntatis consilio, restitutorem humanae etiam scientiae esse Christum, qui Dei virtus est Deique sapientia (I Cor. I, 24), et *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi* (Coloss. II, 3), veterum sapientum libros investigandos, eorumque sententias cum revelatis doctrinis conferendas suscepere: prudentique delectu quae in illis vere dicta et sapienter cogitata occurrerent, amplexi sunt, ceteris omnibus vel emendatis, vel reiectis.

Nam providissimus Deus, sicut ad Ecclesiae defensionem martyres fortissimos magnae animae prodigos, contra tyrannorum saevitiem excitavit, ita philosophis falsi nominis aut haereticis viros sapientia maximos obiecit, qui revelatarum veritatum thesaurum etiam rationis humanae praesidio tuerentur. Itaque ab ipsis Ecclesiae primordiis, ca-

tholica doctrina eos nacta est adversarios multos infensissimos, qui Christianorum dogmata et instituta irridentes, ponebant plures esse Deos, mundi materiam principio causaque caruisse, rerumque cursum caeca quadam vi et fatali contineri necessitate, non divinae providentiae consilio administrari. Iamvero cum his insanientis doctrinae magistris mature congressi sunt sapientes viri, quos *Apologetas* nominamus, qui, fide praeeunte, ab humana quoque sapientia argumenta sumpserunt, quibus constituerent, unum Deum, omni perfectionum genere praestantissimum esse colendum; res omnes e nihilo omnipotenti virtute productas, illius sapientia vigere, singulasque ad proprios fines dirigi ac moveri.

Principem inter illos sibi locum vindicat *S. Justinus* martyr, qui posteaquam celeberrimas Graecorum Academias, quasi experiendo, lustrasset, plenoque ore nonnisi ex revelatis doctrinis, ut idem ipse fatetur, veritatem hauriri posse pervidisset, illas toto animi ardore complexus, calumniis purgavit, penes Romanorum Imperatores acriter copioseque defendit, et non pauca graecorum philosophorum dicta cum eis composuit. Quod et *Quadratus*, et *Aristides, Hermias,* et *Athenagoras* per illud tempus egregie praestiterunt. Neque minorem in eadem causa gloriam adeptus est *Irenaeus*, martyr invictus, Ecclesiae Lugdunensis Pontifex: qui cum strenue refutaret perversas Orientalium opiniones, Gnosticorum opera per fines Romani imperii disseminatas, *origines haereseon singularum* (auctore Hieronymo) *et ex quibus philosophorum fontibus emanarint..., explicavit* (Epist. ad Magn.).

Nemo autem non novit *Clementis Alexandrini* disputationes, quas idem Hieronymus sic, honoris causa, commemorat: *Quid in illis indoctum? imo quid non de media philosophia est?* (Loc. cit.) Multa ipse quidem incredibili varietate disseruit ad condendam philosophiae historiam, ad artem dialecticam rite exercendam, ad concordiam rationis cum fide conciliandam utilissima. Hunc secutus *Origenes*, scholae Alexandrinae magisterio insignis, Graecorum et Orientalium doctrinis eruditissimus perplura eademque laboriosa edidit volumina, Divinis Litteris explanandis, sacrisque dogmatibus illustrandis mirabiliter opportuna: quae licet erroribus, saltem ut nunc exstant, omnino non vacent, magnam tamen complectuntur vim sententiarum, quibus naturales veritates et numero et firmitate augentur. Pugnat cum haereticis *Tertullianus* auctoritate Sacrarum Litterarum; cum philosophis, mutato armorum genere, philosophice; hos autem tam acute et erudite convincit, ut iisdem palam fidenterque obiiciat: *Neque de scientia, neque de disciplina, ut putatis, aequamur* (*Apologet.* § 46). *Arnobius* etiam, vulgatis adversus Gentiles libris, et *Lactantius* divinis praesertim Institutionibus, pari eloquentia et robore dogmata ac praecepta catholicae sapientiae persuadere hominibus strenue nituntur, non sic philosophiam evertentes, ut Academici solent (*Inst.* VII, cap. 7), sed

partim suis armis, partim vero ex philosophorum inter se concertatione sumptis eos revincentes (*De opif. Dei*, cap. 21).

Quae autem de anima humana, de divinis attributis, aliisque maximi momenti quaestionibus, magnus *Athanasius*, et *Chrysostomus* oratorum princeps, scripta reliquerunt, ita, omnium iudicio, excellunt, ut prope nihil ad illorum subtilitatem et copiam addi posse videatur. Et ne singulis recensendis nimii simus, summorum numero virorum, quorum est mentio facta, adiungimus *Basilium Magnum* et utrumque *Gregorium*, qui, cum Athenis, ex domicilio totius humanitatis, exiissent philosophiae omnis apparatu affatim instructi, quas sibi quisque doctrinae opes inflammato studio pepererat, eas ad haereticos refutandos, instituendosque Christianos converterunt.

Sed omnibus veluti palmam praeripuisse visus est *Augustinus*, qui ingenio praepotens, et sacris profanisque disciplinis ad plenum imbutus, contra omnes suae aetatis errores acerrime dimicavit fide summa, doctrina pari. Quem ille philosophiae locum non attigit; imo vero quem non diligentissime investigavit, sive cum altissima fidei mysteria et fidelibus aperiret, et contra adversariorum vesanos impetus defenderet: sive cum, Academicorum aut Manichaeorum commentis deletis, humanae scientiae fundamenta et firmitudinem in tuto collocavit, aut malorum, quibus premuntur homines, rationem et originem et causas est persecutus? Quanta de Angelis, de anima, de mente humana, de voluntate et libero arbitrio, de religione et de beata vita, de tempore et aeternitate, de ipsa quoque mutabilium corporum natura subtilissime disputavit? Post id tempus per Orientem *Joannes Damascenus*, Basilii et Gregorii Nazianzeni vestigia ingressus, per Occidentem vero *Boëtius* et *Anselmus*, Augustini doctrinas professi, patrimonium philosophiae plurimum locupletarunt.

Exinde mediae aetatis Doctores, quos *Scholasticos* vocant, magnae molis opus aggressi sunt, nimirum segetes doctrinae fecundas et uberes, amplissimis Sanctorum Patrum voluminibus diffusas, diligenter congerere, congestasque uno velut loco condere, in posterorum usum et commoditatem. Quae autem scholasticae disciplinae sit origo, indoles et excellentia, iuvat hic, Venerabiles Fratres, verbis sapientissimi viri, Praedecessoris Nostri, Sixti V, fusius aperire: « Divino Illius munere, qui solus dat spiritum scientiae et sapientiae et intellectus, quique Ecclesiam suam per saeculorum aetates, prout opus est, novis beneficiis auget, novis praesidiis instruit, inventa est a maioribus nostris sapientissimis viris Theologia scholastica, quam duo potissimum gloriosi Doctores angelicus S. Thomas et seraphicus S. Bonaventura, clarissimi huius facultatis professores... excellenti ingenio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis excoluerunt, atque ornarunt eamque optime dispositam, multisque modis praeclare explicatam posteris tradiderunt. Et huius quidem tam salutaris scientiae cognitio et exercitatio, quae

ab uberrimis Divinarum Litterarum, Summorum Pontificum, Sanctorum Patrum et Conciliorum fontibus dimanat, semper certe maximum Ecclesiae adiumentum afferre potuit, sive ad Scripturas ipsas vere et sane intelligendas et interpretandas, sive ad Patres securius et utilius perlegendos et explicandos, sive ad varios errores et haereses detegendas et refellendas: his vero novissimis diebus, quibus iam advenerunt tempora illa periculosa ab Apostolo descripta, et homines blasphemi, superbi, seductores proficiunt in peius, errantes et alios in errorem mittentes, sane catholicae fidei dogmatibus confirmandis et haeresibus confutandis pernecessaria est » (Bulla *Triumphantis*, an. 1588).

Quae verba quamvis Theologiam scholasticam dumtaxat complecti videantur, tamen esse quoque de Philosophia eiusque laudibus accipienda perspicitur. Siquidem praeclarae dotes, quae Theologiam scholasticam hostibus veritatis faciunt tantopere formidolosam, nimirum, ut idem Pontifex, addit, « apta illa et inter se nexa rerum et causarum cohaerentia, ille ordo et dispositio tamquam militum in pugnando instructio, illae dilucidae definitiones et distinctiones, illa argumentorum firmitas et acutissimae disputationes, quibus lux a tenebris, verum a falso distinguitur, haereticorum mendacia multis praestigiis et fallaciis involuta, tamquam veste detracta patefiunt et denudantur » (Bulla citata), praeclarae, inquimus, et mirabiles istae dotes unice a recto usu repetendae sunt eius philosophiae, quam magistri scholastici, data opera et sapienti consilio, in disputationibus etiam theologicis, passim usurpare consueverunt. Praeterea cum illud sit scholasticorum Theologorum proprium ac singulare, ut scientiam humanam ac divinam arctissimo inter se vinculo coniunxerint, profecto Theologia, in qua illi excelluerunt, non erat tantum honoris et commendationis ab opinione hominum adeptura, si mancam atque imperfectam aut levem philosophiam adhibuisset.

Iamvero inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet *Thomas Aquinas:* qui, uti Caietanus animadvertit, veteres *doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est* (In 2.ª 2.ªᵉ q. 148, a. 4 in fin.). Illorum doctrinas, velut dispersa cuiusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus iure meritoque habeatur. Ille quidem ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vitae integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientia praedives, Soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinae splendore complevit. Nulla est philosophiae pars, quam non acute simul et solide pertractarit: de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quaestionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima

procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quaeque explicandi facilitas desideretur.

Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit. Praeterea rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta.

Has ob causas, doctissimi homines, superioribus praesertim aetatibus, theologiae et philosophiae laude praestantissimi, conquisitis incredibili studio Thomae voluminibus immortalibus, angelicae sapientiae eius sese non tam excolendos, quam penitus innutriendos tradiderunt. Omnes prope conditores et legiferos Ordinum religiosorum iussisse constat sodales suos, doctrinis S. Thomae studere et religiosius haerere, cauto, ne cui eorum impune liceat a vestigiis tanti viri vel minimum discedere. Ut Dominicanam familiam praetereamus, quae summo hoc magistro iure quodam suo gloriatur, ea lege teneri Benedictinos, Carmelitas, Augustinianos, Societatem Iesu, aliosque sacros Ordines complures, statuta singulorum testantur.

Atque hoc loco magna cum voluptate provolat animus ad celeberrimas illas, quae olim in Europa floruerunt, Academias et Scholas, Parisiensem nempe, Salmantinam, Complutensem, Duacenam, Tolosanam, Lovaniensem, Patavinam, Bononiensem, Neapolitanam, Coimbricensem, aliasque permultas. Quarum Academiarum nomen aetate quodammodo crevisse, rogatasque sententias, cum graviora agerentur negotia, plurimum in omnes partes valuisse, nemo ignorat. Iamvero compertum est, in magnis illis humanae sapientiae domiciliis, tamquam in suo regno, Thomam consedisse principem; atque omnium vel doctorum, vel auditorum animos miro consensu in unius Angelici Doctoris magisterio et auctoritate conquievisse.

Sed, quod pluris est, Romani Pontifices Praedecessores Nostri sapientiam Thomae Aquinatis singularibus laudum praeconiis, et testimoniis amplissimis prosecuti sunt. Nam Clemens VI (Bulla *In Ordine*), Nicolaus V (Breve ad FF. Ord. Praed. 1451), Benedictus XIII (Bulla *Pretiosus*), aliique testantur, admirabili eius doctrina universam Ec-

clesiam illustrari; S. Pius V (Bulla *Mirabilis*) vero fatetur, eadem doctrina haereses confusas et convictas dissipari orbemque universum a pestiferis quotidie liberari erroribus; alii cum Clemente XII (Bulla *Verbo Dei*), uberrima bona ab eius scriptis in Ecclesiam universam dimanasse, Ipsumque eodem honore colendum esse affirmant qui summis Ecclesiae doctoribus, Gregorio, Ambrosio, Augustino et Hieronymo defertur; alii tandem S. Thomam proponere non dubitarunt Academiis et magnis Lyceis exemplar et magistrum, quem tuto pede sequerentur.

Qua in re memoratu dignissima videntur B. Urbani V verba ad Academiam Tolosanam: *Volumus et tenore praesentium vobis iniungimus, ut B. Thomae doctrinam tamquam veridicam et catholicam sectemini, eamdemque studeatis totis viribus ampliare* (Constit. 5.ª dat. die 3 Aug. 1368 ad Cancell. univ. Tolos.). Urbani autem exemplum Innocentius XII (Litt. in form. Brevis, die 6 Februarii 1694) in Lovaniensi studiorum Universitate, et Benedictus XIV (Litt. in form. Brevis, die 21 Aug. 1752), in Collegio Dionysiano Granatensium renovarunt. His vero Pontificum Maximorum de Thoma Aquinate iudiciis, veluti cumulus, Innocentii VI testimonium accedat: *Huius* (Thomae) *doctrina prae ceteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite deviasse; et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus* (Sermo de S. Thoma).

Ipsa quoque Concilia Oecumenica, in quibus eminet lectus ex toto orbe terrarum flos sapientiae, singularem Thomae Aquinati honorem habere perpetuo studuerunt. In Conciliis Lugdunensi, Viennensi, Florentino, Vaticano, deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et pene praefuisse dixeris, adversus errores Graecorum, haereticorum et Rationalistarum ineluctabili vi et faustissimo exitu decertantem. Sed haec maxima est Thomae propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum Divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum decretis *Summam* Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur,

Postremo haec quoque palma viro incomparabili reservata videbatur, ut ab ipsis catholici nominis adversariis obsequia, praeconia, admirationem extorqueret. Nam exploratum est, inter haereticarum factionum duces non defuisse, qui palam profiterentur, sublata semel e medio doctrina Thomae Aquinatis, se facile posse *cum omnibus* catholicis doctoribus *subire certamen et vincere, et Ecclesiam dissipare* (Beza, Bucerus). Inanis quidem spes, sed testimonium non inane.

His rebus et causis, Venerabiles Fratres, quoties respicimus ad bonitatem, vim praeclarasque utilitates eius disciplinae philosophicae,

quam maiores nostri adamarunt, iudicamus temere esse commissum, ut eidem suus honos non semper, nec ubique permanserit: praesertim cum philosophiae scholasticae et usum diuturnum et maximorum virorum iudicium, et, quod caput est, Ecclesiae suffragium favisse constaret. Atque in veteris doctrinae locum nova quaedam philosophiae ratio hac illac successit, unde non ii percepti sunt fructus optabiles ac salutares, quos Ecclesia et ipsa civilis societas maluissent. Adnitentibus enim Novatoribus saeculi XVI, placuit philosophari citra quempiam ad fidem respectum, petita dataque vicissim potestate quaelibet pro lubitu ingenioque excogitandi. Qua ex re pronum fuit, genera philosophiae plus aequo multiplicari, sententiasque diversas atque inter se pugnantes oriri etiam de iis rebus, quae sunt in humanis cognitionibus praecipuae. A multitudine sententiarum ad haesitationes dubitationesque persaepe ventum est: a dubitationibus vero in errorem quam facile mentes hominum delabantur, nemo est qui non videat.

Hoc autem novitatis studium, cum homines imitatione trahantur, catholicorum quoque philosophorum animos visum est alicubi pervasisse; qui patrimonio antiquae sapientiae posthabito, nova moliri, quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio, et non sine scientiarum detrimento. Etenim multiplex haec ratio doctrinae, cum in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nitatur, mutabile habet fundamentum, eaque de causa non firmam atque stabilem neque robustam, sicut veterem illam, sed nutantem et levem facit philosophiam. Cui si forte contingat, hostium impetu ferendo vix parem aliquando inveniri, eius rei agnoscat in seipsa residere causam et culpam. Quae cum dicimus, non eos profecto improbamus doctos homines atque solertes, qui industriam et eruditionem suam, ac novorum inventorum opes ad excolendam philosophiam afferunt: id enim probe intelligimus ad incrementa doctrinae pertinere. Sed magnopere cavendum est, ne in illa industria atque eruditione tota aut praecipua exercitatio versetur. Et simili modo de sacra Theologia iudicetur; quam multiplici eruditionis adiumento iuvari atque illustrari quidem placet, sed omnino necesse est, gravi Scholasticorum more tractari, ut, revelationis et rationis coniunctis in illa viribus, *invictum fidei propugnaculum* (Sixtus V, Bulla cit.) esse perseveret.

Optimo itaque consilio cultores disciplinarum philosophicarum non pauci, cum ad instaurandam utiliter philosophiam novissime animum adiecerint, praeclaram Thomae Aquinatis doctrinam restituere, atque in pristinum decus vindicare studuerunt et student. Pari voluntate plures ex ordine vestro, Venerabiles Fratres, eamdem alacriter viam esse ingressos, magna cum animi Nostri laetitia cognovimus. Quos cum laudamus vehementer, tum hortamur, ut in suscepto consilio permaneant: reliquos vero omnes ex vobis singulatim monemus, nihil Nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiae rivos purissimos, ex

Angelico Doctore iugi et praedivite vena dimanantes, studiosae iuventuti large copioseque universi praebeatis.

Quae autem faciunt, ut magno id studio velimus, plura sunt. Principio quidem, cum in hac tempestate nostra, machinationibus et astu fallacis cuiusdam sapientiae, christiana fides oppugnari soleat, cuncti adolescentes, sed ii nominatim, qni in Ecclesiae spem succrescunt, pollenti ac robusto doctrinae pabulo ob eam causam enutriendi sunt, ut viribus validi, et copioso armorum apparatu instructi, mature assuescant causam religionis fortiter et sapienter agere, *parati semper*, secundum Apostolica monita, *ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea, quae in nobis est, spe* (I Petri III, 15), et *exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere* (Tit. I, 9). Deinde plurimi ex iis hominibus qui, abalienato a fide animo, instituta catholica oderunt, solam sibi esse magistram ac ducem rationem profitentur. Ad hos autem sanandos, et in gratiam cum fide catholica restituendos, praeter supernaturale Dei auxilium, nihil esse opportunius arbitramur, quam solidam Patrum et Scholasticorum doctrinam, qui firmissima fidei fundamenta, divinam illius originem, certam veritatem, argumenta quibus suadetur, beneficia in humanum genus collata, perfectamque cum ratione concordiam tanta evidentia et vi commonstrant, quanta flectendis mentibus vel maxime invitis et repugnantibus abunde sufficiat.

Domestica vero, atque civilis ipsa societas, quae ob perversarum opinionum pestem quanto in discrimen versetur, universi perspicimus, profecto pacatior multo et securior consisteret, si in Academiis et Scholis sanior traderetur, et magisterio Ecclesiae conformior doctrina, qualem Thomae Aquinatis volumina complectuntur. Quae enim de germana ratione libertatis, hoc tempore in licentiam abeuntis, de divina cuiuslibet auctoritatis origine, de legibus earumque vi, de paterno et aequo summorum Principum imperio, de obtemperatione sublimioribus potestatibus, de mutua inter omnes caritate; quae scilicet de his rebus et aliis generis eiusdem a Thoma disputantur, maximum atque invictum robur habent ad evertenda ea iuris novi principia, quae pacato rerum ordini et publicae saluti periculosa esse dignoscuntur. Demum cunctae humanae disciplinae spem incrementi praecipere, plurimumque sibi debent praesidium polliceri ab hac, quae Nobis est proposita, disciplinarum philosophicarum instauratione.

Etenim a philosophia, tamquam a moderatrice sapientia, sanam rationem rectumque modum bonae artes mutuari, ab eaque, tamquam vitae communi fonte, spiritum haurire consueverunt. Facto et constanti experientia comprobatur, artes liberales tunc maxime floruisse, cum incolumis honor et sapiens iudicium philosophiae stetit: neglectas vero et prope obliteratas iacuisse, inclinata atque erroribus vel ineptiis implicita philosophia. Quapropter etiam physicae disciplinae, quae nunc tanto sunt in pretio, et tot praeclare inventis, singularem ubique cient

admirationem sui, ex restituta veterum philosophia non modo nihil detrimenti, sed plurimum praesidii sunt habiturae. Illarum enim fructuosae exercitationi et incremento non sola satis est consideratio factorum, contemplatioque naturae; sed, cum facta constiterint, altius assurgendum est, et danda solerter opera naturis rerum corporearum agnoscendis, investigandisque legibus, quibus parent, et principiis, unde ordo illarum, et unitas in varietate, et mutua affinitas in diversitate proficiscuntur. Quibus investigationibus mirum quantum philosophia scholastica vim et lucem et opem est allatura, si sapienti ratione tradatur.

Qua in re et illud monere iuvat, nonnisi per summam iniuriam eidem philosophiae vitio verti, quod naturalium scientiarum profectui et incremento adversetur. Cum enim Scholastici, Sanctorum Patrum sententiam secuti, in Anthropologia passim tradiderint, humanam intelligentiam nonnisi ex rebus sensibilibus ad noscendas res corpore materiaque carentes evehi, sponte sua intellexerunt, nihil esse philosopho utilius, quam naturae arcana diligenter investigare, et in rerum physicarum studio diu multumque versari. Quod et facto suo confirmarunt: nam S. Thomas, B. Albertus Magnus, aliique Scholasticorum principes, non ita se contemplationi philosophiae dediderunt ut non etiam multum operae in naturalium rerum cognitione collocarint: imo non pauca sunt in hoc genere dicta eorum et scita, quae recentes magistri probent, et cum veritate congruere fateantur. Praeterea, hac ipsa aetate, plures iique insignes scientiarum physicarum doctores palam aperteque testantur, inter certas ratasque recentioris Physicae conclusiones, et philosophica Scholae principia nullam veri nominis pugnam exsistere.

Nos igitur, dum edicimus, libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum; vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicae Fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream Sancti Thomae sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam Sancti Thomae dicimus: si quid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi. Ceterum, doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri, a vobis intelligenter lecti, in discipulorum animos insinuare; eiusque prae ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant. Eamdem Academiae a vobis institutae aut instituendae illustrent ac tueantur, et ad grassantium errorum refutationem adhibeant. Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, *providete ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur,* aut saltem ex iis

rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est: sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt adolescentium animos arcendos curate.

Probe autem novimus conatus Nostros irritos futuros, nisi communia coepta, Venerabiles Fratres, Ille secundet, qui *Deus scientiarum* in divinis eloquiis (I Reg. II, 3) appellatur; quibus etiam monemur, *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum esse, descendens a Patre luminum* (Jac. I, 17). Et rursus: *Si quis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, et non improperat; et dabitur ei* (Ib. 5). Igitur hac quoque in re exempla sequamur Doctoris Angelici, qui nunquam se lectioni aut scriptioni dedit, nisi propitiato precibus Deo; quique candide confessus est, quidquid sciret non tamen se studio aut labore suo sibi peperisse, quam divinitus accepisse: ideoque humili et concordi obsecratione Deum simul omnes exoremus, ut in Ecclesiae filios spiritum scientiae et intellectus emittat, et aperiat eis sensum ad intelligendam sapientiam. Atque ad uberiores percipiendos divinae bonitatis fructus, etiam B. Virginis Mariae, quae sedes sapientiae appellatur, efficacissimum patrocinium apud Deum interponite; simulque deprecatores adhibere purissimum Virginis Sponsum B. Josephum, et Petrum ac Paulum Apostolos maximos, qui orbem terrarum, impura errorum lue corruptum, veritate renovarunt, et caelestis sapientiae lumine compleverunt.

Denique divini auxilii spe freti, et pastorali vestro studio confisi, Apostolicam Benedictionem, coelestium munerum auspicem et singularis Nostrae benevolentiae testem, vobis omnibus, Venerabiles Fratres, universoque Clero et populo singulis commisso peramanter in Domino impertimur.

Datum Romae apud S. Petrum, die 4 Augusti an. 1879, Pontificatus Nostri anno secundo.

LEO PP. XIII.



II.

DE ACADEMIA
SANCTI THOMAE AQUINATIS
ROMAE INSTITUENDA

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI
LEONIS DIVINA PROVIDENTIA PAPAE XIII
LITTERAE

AD EMINENTISSIMUM AC REVERENDISSIMUM DOMINUM
ANTONINUM EPISCOPUM PRAENESTINUM S. R. E. CARD. DE LUCA
SACRO CONSILIO STUDIIS REGUNDIS PRAEFECTUM.

Venerabili Fratri Nostro Antonino Episcopo Praenestino S.R. E. Cardinali De Luca Sacro Consilio studiis regundis Praefecto.

LEO PP. XIII.

VENERABILIS FRATER NOSTER SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Iampridem considerando experiendoque intelleximus, teterrimum quod adversus Ecclesiam ipsamque humanam societatem modo geritur bellum, citius feliciusque, opitulante Deo, componi non posse, quam rectis sciendi agendique principiis per philosophicas disciplinas ubilibet restitutis; ideoque ad summam totius causae pertinere, sanam solidamque ubique locorum reflorescere philosophiam. Litteras idcirco Encyclicas ad universos catholici orbes Antistites nuper dedimus, quibus pluribus ostendimus, huius generis utilitatem non esse alibi quaerendam, quam in philosophia christiana a priscis Ecclesiae Patribus procreata et educta, quae Fidei catholicae non modo maxime convenit, sed etiam defensionis et luminis utilia adiumenta praebet. Eam ipsam decursu aetatum, magnis fecundam fructibus a S. Thoma Aquinate, summo Scholasticorum Magistro, quasi haereditario iure acceptam commemoravimus; in eaque ordinanda, illustranda et augenda mentis illius vim virtutemque sic enituisse, ut cognominis sui mensuram Angelicus Doctor cumulate implesse videatur. Maiorem autem in modum Episcopos hortati sumus ut, collatis Nobiscum viribus, excitare aggre-

diantur motam gradu et prope collapsam philosophiam illam veterem, Scholisque catholicis redonatam, in sede honoris pristini collocare.

Nec mediocrem animi laetitiam ex eo percepimus, quod Litterae illae Nostrae, divina ope favente, pronum ubique obsequium et singularem animorum assensum nactae sunt. Cuius rei testimonium Nobis luculentum impertiunt plures Episcoporum ad Nos ex Italia praesertim, ex Gallia, Hispania, Hibernia, perlatae epistolae, sive singulares, sive plurium eiusdem provinciae vel gentis communes, egregia animi sensa praeferentes. Nec doctorum hominum suffragium defuit, ultro et reverenter datum, cum insignes eruditorum Academiae eumdem plane ac Sacrorum antistites, animum Nobis scripto declaraverint. In his autem litteris placet maxime obsequium auctoritati Nostrae et huic Apostolicae Sedi praestitum; placent mens et iudicia ab auctoribus prolata. Una est enim omnium vox, una sententia, notari et tuto designari Litteris illis Nostris, quo tandem loco sit praesentium malorum radix, et unde petenda remedia. Omnes consentiunt humanam rationem, si a divina fidei auctoritate discesserit, dubitationum fluctibus et praesentissimis errorum periculis esse propositam, haec autem pericula facile evasuram, si ad catholicam philosophiam homines perfugerint.

Quamobrem, Venerabilis Frater Noster, illud Nobis est magnopere in optatis, ut S. Thomae doctrina, fidei veritati apprime conformis, cum in omnibus catholicis Athenaeis quamprimum reviviscat, tum maxime in hac Urbe principe catholici nominis quae ob eam causam, quod est sedes Pontificis Maximi, debet optimarum doctrinarum laude ceteris antecellere. Huc accedit quod Romam, catholicae unitatis centrum, soleant adolescentes ex omni terrarum loco frequentes celebrare, nullibi, quam penes augustam B. Petri cathedram, germanam incorruptamque sapientiam satius hausturi. Itaque si philosophiae christianae, quam diximus, largiter hinc copia deflexerit, non unius Urbis finibus conclusa tenebitur, sed ad omnes populos, velut abundantissimus amnis manabit.

Sic igitur primo loco curavimus, ut in Seminario Romano, in Lyceo Gregoriano, in Urbaniano aliisque Collegiis, Nostrae adhuc auctoritati obnoxiis, philosophicae disciplinae secundum mentem et principia Doctoris Angelici, enucleate, dilucide, copiose tradantur atque excolantur. Et maxime in hoc omnem vigilare curam et contentionem doctorum volumus, ut quas ipsi doctrinae opes ex voluminibus Sancti Thomae diligenter collegerint, easdem explicando, dilatando, suaviter et fructuose auditoribus impertiant.

Sed praeterea quo magis haec studia vigeant et floreant, curandum est, ut amatores philosophiae Scholasticae in eius gratiam sedulo, quod possunt, enitantur; maxime autem in societates coeant, coetus-

que identidem habeant, in quibus studiorum suorum fructus singuli in medium adducant, et in communem afferant utilitatem.

Haec autem iudicia mentemque Nostram tecum communicare voluimus, Venerabilis Frater Noster, qui sacro Consilio praees studiis disciplinarum regundis, certa spe freti, nec industriam, nec prudentiam tuam hac in re Nobis defuturam. Te profecto non latet doctorum hominum coetus sive Academias, nobilissimas veluti palaestras fuisse, in quibus viri ingenio peracri et doctrina praestantes cum se ipsi utiliter exercerent de maximis rebus scribentes ac disputantes, tum adolescentes erudirent, magno cum scientiarum incremento. Ex hoc optimo more institutoque iungendi vires et intelligentiae lumina conferendi, exstiterunt illustria Doctorum collegia, alia pluribus simul disciplinis addicta, alia singularibus. Vivax fama et gloria eorum permansit, quae, Romanis Pontificibus non uno nomine faventibus, ubique floruerunt, ut in hac Italia nostra, Bononiae, Patavii, Salerni hisce hominum coetibus ad excolendas perpoliendasque disciplinas coëuntium, cumque eius utilitatis et laudis plurimum adhuc supersit, certum Nobis est eodem uti praesidio, quo consilia Nostra plenius perficiamus. Scilicet auctores sumus, ut coetus Academicus in urbe Roma instituatur, qui S. Thomae Aquinatis nomine et patronatu insignis, eo studia industriamque convertat, ut eius opera explanet, illustret; placita exponat et cum aliorum philosophorum sive veterum sive recentium placitis conferat; vim sententiarum earumque rationes demonstret; salutarem doctrinam propagare, et ad grassantium errorum refutationem recensque inventorum illustrationem adhibere contendat. Idcirco tibi Venerabilis Frater Noster, cuius perspecta habemus ornamenta doctrinae, celeritatem ingenii, studiumque rerum omnium, quae ad humanitatem pertinent, id negotii, damus, ut propositum Nostrum exequaris. Interim rem altius consideres; cumque rationem excogitaveris, quae consiliis Nostris opportune respondeat, litteris expressam Nobis ispiciendam subiicies, ut probemus et auctoritate Nostra muniamus.

Demum quo latius spargatur ac disseminetur Angelici Doctoris sapientia, constituimus omnia eius opera de integro in lucem edere, exemplo S. Pii V, Decessoris Nostri, rerum gestarum gloria et vitae sanctitate praeclari; cui quidem in ea re tam felix contigit exitus, ut Thomae exemplaria, iussu illius evulgata, permagni sint apud viros doctos, summoque studio requirantur. Verum quanto plus editio illa est rara, tanto magis alia desiderari coepta, quae nobilitate ac praestantia cum Piana comparari possit. Ceterae enim cum veteres tum recentiores, partim quod non omnia S. Thomae scripta exhibeant, partim quod optimorum eius interpretum atque explanatorum careant commentariis, partim quod minus diligenter adornatae sint, non omne tulisse punctum videntur. Certa autem spes est, huiusmodi necessi-

tati consultum iri per novam editionem quae cuncta omnino Sancti Doctoris scripta complectatur, optimis, quoad fieri poterit, formis litterarum expressa, accurateque emendata; iis etiam adhibitis codicum manu scriptorum subsidiis, quae aetate hac nostra in lucem et usum prolata sunt. Coniunctim vero edendas curabimus clarissimorum eius interpretum, ut Thomae de Vio Cardinalis Caietani et Ferrariensis, lucubrationes, per quas, tamquam per uberes rivulos, tanti viri doctrina decurrit. Observantur quidem animo rei gerendae cum magnitudo, tum difficultas; nec tamem deterrent, quominus ad eam magna cum alacritate quamprimum aggrediamur. Confidimus enim in re tam gravi, quae ad commune Ecclesiae bonum magnopere pertinet, adfore Nobis divinam opem et concors Episcoporum studium, et prudentiam atque industriam tuam, spectatam iam et diu cognitam.

Interim praecipuae dilectionis testem, Apostolicam Benedictionem tibi, Venerabilis Frater Noster, ex intimo cordis affectu impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum, die 15 Octobris an. 1879, Pontificatus Nostri anno secundo.

LEO PP. XIII.



III.

DE SANCTO THOMA AQUINATE

PATRONO COELESTI STUDIORUM OPTIMORUM COOPTANDO

LEO PP. XIII.

AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Cum hoc sit et natura insitum et ab Ecclesia catholica comprobatum, ut a viris sanctitate praeclaris patrocinium, ab excellentibus autem perfectisque in aliquo genere exempla ad imitandum homines exquirant; idcirco Ordines religiosi non pauci, Lycea, coetus litteratorum, Apostolica Sede approbante, iamdiu magistrum ac patronum sibi Sanctum Thomam Aquinatem esse voluerunt, qui doctrina et virtute, solis instar, semper eluxit. Nostris vero temporibus, aucto passim studio doctrinarum eius, plurimi exstiterunt, qui peterent, ut cunctis ille Lyceis, Academiis et scholis gentium catholicarum, huius Apostolicae Sedis auctoritate, patronus assignaretur. Hoc quidem optare se plures Episcopi significarunt, datis in id litteris cum singularibus tum communibus: hoc pariter studuerunt multarum Academiarum sodales et Collegia doctorum supplice atque humili obsecratione deposcere. Quorum omnium incensas desiderio preces cum differre visum esset, ut productione temporis augerentur, idonea ad rem opportunitas accessit ab Encyclicis Litteris Nostris *De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda,* quae superiore anno hoc ipso die publicavimus. Etenim Episcopi, Academiae, doctores decuriales Lyceorum, atque ex omni terrarum regione cultores artium optimarum se Nobis dicto audientes et esse et futuros una pene voce et consentientibus animis testati sunt: imo velle se in tradendis philosophicis ac theologicis disciplinis Sancti Thomae vestigiis penitus insistere; sibi enim non secus ac Nobis, exploratum esse affirmant, in doctrinis Thomisticis eximiam quamdam inesse praestantiam, et ad sananda mala, quibus nostra premitur aetas, vim virtutemque singularem. Nos igitur qui diu multumque cupimus, florere scholas disciplinarum universas tam excellenti magistro in fidem et clientelam commendatas, quoniam tam clara et testata sunt communia omnium desideria, maturitatem

advenisse censemus decernendi, ut Thomae Aquinatis immortale decus novae huius accessione laudis cumuletur.

Hoc est autem caussarum, quibus permovemur, caput et summa; eminere inter omnes Sanctum Thomam, quem in variis scientiarum studiis, tamquam exemplar, catholici homines intueantur. Et sane praeclara lumina animi et ingenii, quibus ad imitationem sui iure vocet alios, in eo sunt omnia: doctrina uberrima, incorrupta, apte disposita; obsequium fidei et cum veritatibus divinitus traditis mira consensio; integritas vitae cum splendore virtutum maximarum.

Doctrina quidem est tanta, ut sapientiam a veteribus defluentem, maris instar, omnem comprehendat. Quidquid est vere dictum aut prudenter disputatum a philosophis Ethnicorum, ab Ecclesiae Patribus et Doctoribus, a summis viris qui ante ipsum floruerunt, non modo ille penitus dignovit, sed auxit, perfecit, digessit tam luculenta perspicuitate formarum, tam accurata disserendi ratione, et tanta proprietate sermonis, ut facultatem imitandi posteris reliquisse, superandi potestatem ademisse videatur. Atque illud est permagnum, quod eius doctrina, cum instructa sit atque apparata principiis latissime patentibus, non ad unius dumtaxat, sed ad omnium temporum necessitates est apta, et ad pervincendos errores perpetua vice renascentes maxime accommodata. Eadem vero, sua se vi et ratione confirmans, invicta consistit, atque adversarios terret vehementer.

Neque minoris aestimanda, christianorum praesertim hominum iudicio, rationis et fidei perfecta convenientia. Evidenter enim Sanctus Doctor demonstrat, quae ex rerum genere naturalium vera sunt, ab iis dissidere non posse, quae, Deo auctore, creduntur; quamobrem sequi et colere fidem christianam, non esse humilem et minime generosam rationis servitutem, sed nobile obsequium, quo mens ipsa iuvatur et ad sublimiora eruditur; denique intelligentiam et fidem a Deo ambas proficisci, non simultatum secum exercendarum caussa, sed ut sese amicitiae vinculo colligatae mutuis officiis tueantur. Cuius convenientiae mirabilisque concordiae cunctis Beati Thomae scriptis expressa imago perspicitur. In iis enim excellit atque eminet modo intelligentia, quae quod vult, fide praeeunte, consequitur in pervestigatione naturae; modo fides, quae rationis ope illustratur ac defenditur, sic tamen, ut suam quaeque inviolate teneat, et vim et dignitatem: atque ubi res postulat, ambae quasi foedere icto ad utriusque inimicos debellandos coniunguntur. Ac si magnopere semper interfuit, firmam rationis et fidei manere concordiam, multo magis post saeculum XVI interesse existimandum est; quoniam per id tempus spargi semina coeperunt finem et modum transeuntis libertatis, quae facit ut humana ratio divinam auctoritatem aperte repudiet, armisque a philosophia quaesitis religiosas veritates pervellat atque oppugnet.

Postremo Angelicus Doctor non est magis doctrina, quam virtute et sanctitate magnus. Est autem virtus ad periclitandas ingenii vires adipiscendamque doctrinam praeparatio optima; quam qui negligunt, solidam fructuosamque sapientiam falso se consecuturos putant, propterea quod *in malevolam animam non introibit sapientia nec habitabit in corpore subdito peccatis* (1). Ista vero comparatio animi quae ab indole virtutis proficiscitur, in Thoma Aquinate exstitit non modo excellens atque praestans, sed plane digna, quae aspectabili signo divinitus consignaretur. Etenim cum maximam voluptatis illecebram victor evasisset, hoc veluti praemium fortitudinis tulit a Deo pudicissimus adolescens, ut lumbos sibi arcanum in modum constringi, atque una libidinis faces exstingui sentiret. Quo facto, perinde vixit, ac esset ab omni corporis contagione seiunctus cum ipsis angelicis spiritibus non minus innocentia, quam ingenio comparandus.

His de caussis dignum prorsus Angelicum Doctorem iudicamus, qui praestes tutelaris studiorum cooptetur. Quod cum libenter facimus, tum illa Nos consideratio movet, futurum ut patrocinium hominis maximi et sanctissimi multum valeat ad philosophicas theologicasque disciplinas, summa cum utilitate reipublicae, instaurandas. Nam, ubi se scholae catholicae in disciplinam et clientelam Doctoris Angelici tradiderint, facile florebit sapientia veri nominis, firmis hausta principiis, ratione atque ordine explicata. Ex probitate doctrinarum probitas gignetur vitae cum privatae tum publicae: probe vivendi consuetudinem salus populorum, ordo, pacata rerum tranquillitas consequenter. Qui in scientia rerum sacrarum elaborant, tam acriter hoc tempora lacessita, ex voluminibus Sancti Thomae habituri sunt, quo fundamenta fidei christianae ample demonstrent, quo veritates supernaturales persuadeant, quo nefarios hostium impetus a religione sanctissima propulsent. Eaque ex re humanae disciplinae omnes non impediri aut tardari cursus suos, sed incitari augerique sentient; ratio vero in gratiam cum fide, sublatis dissidiorum caussis, redibit, eamque in indagatione veri sequetur ducem. Demum quotquot sunt homines discendi cupidi, tanti magistri exemplis praeceptisque conformati, comparare sese integritate morum assuescent; nec eam rerum scientiam consectabuntur, quae a caritate seiuncta inflat animos et de via deflectit, sed eam quae sicut a *Patre luminum* et *scientiarum Domino* exordia capit, sic ad eum recta perducit.

Placuit autem hac super re sacri etiam Consilii legitimis ritibus cognoscendis perrogare sententiam; quam cum perspexerimus, dissentiente nemine, votis Nostris plane congruere, Nos ad gloriam omnipotentis Dei et honorem Doctoris Angelici, ad incrementa scientiarum et communem societatis humanae utilitatem, Sanctum Thomam

(1) *Sap.* I, 4.

Doctorem Angelicum suprema auctoritate Nostra Patronum declaramus Universitatum studiorum, Academiarum, Lyceorum, scholarum catholicarum, atque uti talem ab omnibus haberi, coli, atque observari volumus, ita tamen ut sanctis coelitibus quos iam Academiae aut Lycea sibi forte patronos singulares delegerint, suus honos suusque gradus etiam in posterum permanere intelligatur.

Datum Romae apud S. Petrum sub Annulo Piscatoris, die IV Augusti MDCCCLXXX, Pontificatus Nostri anno tertio.

THEODULPHUS CARD. MERTEL.



APPENDIX TERTIA

BREVIS PHILIPPI EPISTOLA

QUA ARISTOTELI COMMITTIT INSTITUTIONEM ALEXANDRI (1).

Φίλιππος Ἀριστοτέλει χαίρειν.

Ἴσθε μοι γεγονότα υἱον. πολλὴν οὖν τοῖς θεοῖς χάριν ἔχω, οὐχ οὕτως ἐπὶ τῇ γενέσει τοῦ παιδός, ὡς ἐπὶ τῷ κατὰ τὴν σὴν ἡλικίαν αὐτὸν γεγονέναι. έλπίζω γὰρ αὐτὸν ὑπό σου τραφέντα καὶ παιδευθέντα ἄξιον ἔσεσδαι καὶ ἡμῶν καὶ τῆς τῶν πραγμάτων διαδοχῆς.

Philippus Aristoteli salutem.

Scito mihi natum filium: multam igitur Diis gratiam habeo, non tam quod natus sit puer, quam quod tua aetate natus sit. Spero enim, ipsum a te educatum et institutum, dignum fore et nobis, et negotiorum susceptione.

(1) Ex Gellio, lib. XIII, cap. III.



INDEX RERUM

QUAE IN HOC TERTIO VOLUMINE CONTINENTUR

PHILOSOPHIA NATURALIS

SEU METAPHYSICA.

